

Vox Theologica

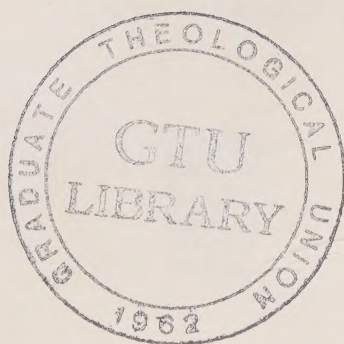
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift


22e Jaargang
1951-'52

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

VoxTheologica
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift





Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

VoxTheologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

Orgaan van de Vereen. van Studenten in de Theologische Faculteiten in Nederland
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

Ds J. T. NIELSEN, (Warns) Hoofdred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — Dr J. SPERNA WEILAND (Groningen) — F. R. VAN DER MEULEN
(A'dam S.U.) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN
HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

22e Jaargang
1951-1952



MCMLII

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Dr H. J. PRAKKE), ASSEN

CSaT

3R

2

✓6

v. 22

5291-1821

INHOUD „VOX THEOLOGICA” 22e JAARGANG.

September-nummer:	blz.
Prof. Dr W. J. Kooiman: De studie der Theologie	1
Dr E. Smilde: De Gereformeerde Sacramentsbeschouwing	9
Ds J. Plooy: Het christelijk sacramentsbegrip	18
Prof. P. J. Jans: De middelen der genade: de sacramenten	26
Boekbesprekingen	35
Ingekomen boeken en tijdschriften	39
Vraag en aanbod	40
Mededeling van de Redactie	40
Mededeling van de Uitgevers	40

November-nummer:	
Prof. Dr G. J. Heering: Karl Barth over het oorlogsprobleem	41
Prof. Dr J. H. Bavinck: Het probleem der „Entmythologisierung”	52
Mededeling van redactie	59
V.S.T.F.-mededelingen	60
Boekbesprekingen	60
Ingekomen boeken en tijdschriften	67
Vraag en aanbod	68

Januari-nummer:	
Prof. Dr M. A. Beek: De vraag naar de mens in de godsdienst van Israël, Enkele kanttekeningen	69
Prof. Dr H. Vogel: Das Menschenbild im Neuen Testament	78
Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap	88
Boekbesprekingen.	88
Ingekomen boeken en tijdschriften	95

Maart-nummer:	
J. M. Hoekstra: Een onderzoek naar de tekst Habakuk 2 : 4	97
A. J. Nijk: Heraclitus	103
J. J. van Weringh: De mythe van Odin aan de boom	114
Boekbesprekingen	123
Ingekomen boeken en tijdschriften	127
Vraag en aanbod	128

Mei-nummer:	
Dr J. Sperna Weiland: Heraclitus-Renaissance	129
Laicus Catholicus: Mysterium Ecclesiae	141
Ds J. Firet: De Hoekse Waard	150
Boekbesprekingen	155
Nieuwe Bijbel-concordantie:	160
Ingekomen Boeken	160

Juli-nummer:

Dr J. Sperna Weiland: Geloof en Geschiedenis	161
F. R. van der Meulen: Enkele kanttekeningen	173
Een nieuwe afdeling van het Oecumenisch Intituut te Céligny.	180
Prijsvraag	180
Boekbesprekingen	181
Ingekomen boeken	191
Vraag- en aanbodrubriek	192

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

Ds J. T. NIELSEN, (Warns), Hoofred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — Dr J. SPERNA WEILAND, (Groningen) — F. R. VAN DER MEULEN
(A'dam S.U.) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN
HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:

Dr J. SPERNA WEILAND, Ned. Herv. Pastorie, BROUWERSHAVEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.95* BUITENLAND f 4.30*

22e JAAR Nr 1



SEPTEMBER 1951

INHOUD

Prof. Dr W. J. KOOIMAN: De studie der Theologie.	1
Dr E. SMILDE: De Gereformeerde Sacraments- beschouwing	9
Ds J. PLOOIJ: Het christelijk sacramentsbegrip . .	18
Prof. P. J. JANS: De middelen der genade: de sacra- menten	26
Boekbesprekingen	35
Ingekomen boeken en tijdschriften	39
Vraag en Aanbod	40
Mededeling van de Redactie	40
Mededeling van de Uitgevers	40



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen:

Dr H. F. J. WESTERVELD, Inspecteur V. H. M. O.

Het Godsdienstonderwijs op de scholen voor Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs

Resultaten van een enquête Prijs . . . f 0,90

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

**PHILOSOPHY OF EXISTENCE
AND CHRISTIANITY**

by

Dr J. Sperna Weiland

Nr 3 of the series "Philosophia Religionis", edited by Prof. Dr H. van Oyen at Basel and Prof. Dr H. de Vos at Groningen.

In this book the author discusses Søren Kierkegaard's reflections on the "transition" to Christianity and Karl Jaspers' criticism of the catholicity of Christianity. He shows the great differences, too much neglected in contemporary theology and philosophy, between these two thinkers. In a critical analysis of their conceptions of the Christian existence he returns to the old theme of apologetic theology: the relevance of Christ for the existence of man.

Price f 5.50, cloth f 6.90

Order from your bookseller.

VAN GORCUM & COMP. Ltd. - ASSEN

De Studie der Theologie.

Aan het begin van het academiejaar staat, volgens een korte maar goede traditie van onze faculteit, deze ontmoeting ¹⁾. Geen „wijdingsdienst” en ook geen „openingscollege”, maar een begroetingssamenkomst om ons te bezinnen op onze gemeenschappelijke opdracht. Ik weet niet, of er nog andere faculteiten zijn, die zo iets kennen, maar ik meen wel, dat het voor de theologische in het bijzonder zin heeft. Er is in een theologische faculteit een eigenaardige verbondenheid en daarin heten we vandaag de eerstejaars welkom.

Wij horen vrij dicht bij elkaar, omdat we het gewaagd hebben theologie te studeren in een tijd, dat zulk een onderneming door de meesten nogal riskant wordt geacht en door velen tamelijk dwaas. Persoonlijk wil ik beginnen met tot de nieuw aangekomenen te zeggen (en het geldt de anderen evengoed): ik heb er respect voor, dat u theologie gaat studeren, wanneer dat tenminste op een positief besluit berust en niet b.v. op de ondergrondse overweging, dat de militaire dienst tegenwoordig ook geen sinecure is of op andere verborgen motieven, die meer met de weg van de minste weerstand dan met de weg des Heren te maken hebben.

Ten eerste om de financiële vooruitzichten. Van dichtbij maakte ik onlangs mee, dat iemand van Gymnasium β voor de keuze stond tussen Wageningen en Delft. Een vakman, daarbij geraadpleegd, gaf als eerste reactie: Wie in Wageningen gestudeerd heeft, zal nooit hoger jaarinkomen bereiken dan f 10.000.—; wie van Delft komt kan in menig geval veel meer verdienen. Een a.s. theoloog hoeft zich over deze problematiek niet druk te maken. Wie welbewust predikant wordt in een tijd van zo grote waardevermindering van het geld als wij meemaken, heeft in ieder geval liefde voor het vak.

De tijd, dat die liefde gewekt kon worden door de idylle van het wondere ambt is ook voorbij. Niemöller had gelijk, toen hij, oud-zeebootkapitein, aan een verbaasde dame verzekerde de baan van predikant nog gevaarlijker te achten dan die van marineofficier. Minstens even riskant in een komende oorlog en reeds zonder dat meer „in Frage gestellt, angefochten und umstritten”.

Nederland is het enige land, waar de protestantse geestelijke van oudsher als „dominus” wordt betiteld. Op zichzelf merkwaardig genoeg, dat juist de Gereformeerde kerk, die het Latijn als kerktaal definitief afschafte, precies op dit punt zelf een latijnse benaming invoerde. Hoe dat zij — de tijd is ook hier voorbij, dat dit woord domine werd uitgesproken met alle eerbied, die de o, de i en de e tot uitdrukking kunnen brengen. Hier en daar mag er in ons land nog een eilandje van pastorale rust zijn, wie wel eens een blik achter het ijzeren gordijn geslagen heeft, zal er zich toch moeilijk meer behaaglijk durven voelen.

Wij kunnen er ons eerlijk over verbazen, dat in vele landen van Europa het aantal theologische studenten in de laatste jaren weer toeneemt. Als voorbeeld hoef ik u nog niet eens naar Noorwegen te verwijzen, waar men met het aantal proponenten eenvoudig geen raad weet (in Zweden is het anders), maar kies ik de Church of England, een land, dat na de

¹⁾ Toespraak, gehouden bij de opening van het academisch studiejaar 1950-51 voor de theologische faculteit te Amsterdam.

oorlog wel zeer ernstige tekenen van saecularisatie vertoont. De getallen der eerstejaars zijn daar: 1947: 780, 1948: 1028, 1949: 1374. Ik zou ook cijfers uit andere landen kunnen aanhalen. Min of meer geldt voor de Nederlandse kerken hetzelfde. Er zijn er onder de kleinere reeds, die zich beginnen af te vragen, hoe ze straks het surplus zullen moeten opvangen. Ook de Nederlands Hervormde Kerk, schoon nog met een tekort worstelend, ziet de lijn stijgen.

Het is niet geheel duidelijk, hoe we dit verschijnsel moeten verklaren. De gelukkigste verklaring zou zijn, dat het helemaal niet te verklaren valt, omdat er iets in is van de Geest, die niet alleen waait, waarheen hij wil, maar ook wanneer hij wil. We mogen in ieder geval het feit constateren. Er zijn nog veel jonge mensen, die zich willen geven aan een beroep, dat velen zinloos lijkt, meerderen verouderd voorkomt, in ieder geval weinig toekomstzekerheid biedt en veel „bedrijfsrisico” met zich brengt in een tijd, dat het corpus christianum in Europa afgedaan heeft. Zij zijn bereid hun mooiste jaren te wijden aan de voorbereiding op een kerkelijk ambt, dat gebouwd is op een geloof, dat nog slechts door een minderheid wordt gedeeld en dat een uitermate gevaarlijk σκάνδαλον in zich bergt.

Gebouwd op een geloof. Daarmee wordt dus een laatste gevaar aangewezen. Hier ligt immers het verschil tussen dit beroep en alle andere, en daarmee tussen de voorbereiding op dit ambt en alle overige studie. Alle andere burgerlijke betrekkingen, maatschappelijke „posities”, staan op de een of andere manier vast op de basis van de algemene grondbeginselen van de wereld der ervaring en haar economie. Technici, mathematici, musici, artsen, juristen en leraren zullen altijd nodig zijn. Ook een nihilistische wereld zal niet uit niets bestaan. Dergelijke praktische beroepen zullen er altijd blijven, men kan er betrekkelijk rustig zijn bestaan op bouwen.

Bij de theoloog liggen de zaken een beetje anders. Nu denk ik niet aan de wankel economische of sociale positie van het predikantenberoep in tijden van inflatie of revolutie. Ik denk aan die man zelf in die positie.

„Gebouwd op een geloof” zeiden we van zijn ambt. En nu is de vraag niet, of dat geloof nog algemeen erkend is of dat van een snel afnemende minoriteit, maar de vraag is, of het niet al te gewaagd is om je bestaan afhankelijk te maken van je eigen geloof. Want hoe zal een mens zeker zijn van zijn geloof? Ik spreek niet van „absolute zekerheid”, „rotsvast vertrouwen”, „onwankelbaar geloof” of hoe dat vaak op de kansel heten mag. Gregorius van Nazianze zeide eens, toen zijn leerling Hieronymus hem interpelleerde over een moeilijke kwestie: „Over dat probleem onderricht ik u liever in de kerk, waar men onder de toejuiching van het publiek, zonder dat men het zelf wil, wel gedwongen wordt te weten, wat men niet weet.”

Geloof is een onrustig ding, het heeft de twijfel tot tegenkant, het is getrouste vertwijfeling naar Luthers woord. Juist daarom kan er een dag komen, dat ge moet ophouden theologie te studeren, theoloog te zijn, omdat ge de stem niet meer hoort, die u roept om uw bestaan te bouwen op deze gespannen snaar tussen God en mens.

We moeten niet te gauw denken, dat het niet meer gaat; daaraan heeft Ds Pop in de brief, die hij als pastor pastorum in het gemeente-opbouw nummer van „Wending” schreef, gelijk. Maar het is toch mogelijk,

dat het niet meer gaat en daar moeten we niet over heen praten. Gelukkig, als ge dat tijdens uw studie merkt. Wie het, eenmaal predikant zijnde, ontdekt, krijgt het zwaar, want het is niet gemakkelijk om „tot een andere staat des levens over te gaan” en het is nog moeilijker om met een theologische opleiding in die andere staat de kost te verdienen. Maar als het moet, moet het.

Ernst Wiechert vertelt in zijn roman „Die Jerominkinder” van een Pfarrer Agricola, over wiens gemeente een catastrofe losbreekt, zo erg, dat hij God niet meer kan liefhebben. Het is een epidemie, waaraan veel kinderen sterven, in 10 kleine dorpjes 71 kinderen. Dan begint hij God te vervloeken. „Kom hier, kindermoordenaar”, roept hij, „hadt ge nog niet genoeg aan de eerstgeborenen in Egypte en de kinderen van Bethlehem? Was ook uw eigen zoon nog niet genoeg? Deze kinderen ontbraken er nog aan, nietwaar — 71 in 10 dorpen.” Niettegenstaande deze vervloeking kwam die predikant met God niet in het reine. God bleef zijn ergste vijand.

Het kan ook zijn, dat iemand geen pastor kan blijven, omdat hij de mens gaat haten. Hilbrandt Boschma vertelt ergens, dat een jonge predikant bij zijn biechtvader kwam en met tranen in de ogen zei: „Ik schei er mee uit.” — „Waarom?” — „Ik heb het lang volgehouden, maar het gaat niet meer. Ik kan de mensen niet meer liefhebben.” Hij moest zijn ambt neerleggen.

Dat je God niet meer kunt liefhebben, of dat je de mens niet meer kunt liefhebben — misschien is dat trouwens wel hetzelfde. Gij zult God liefhebben met uw hele existentie — dat is een hoge eis; en uw naaste als uzelf — dat is te veel gevraagd. We komen er in de verte niet aan toe. Maar iets ervan zal er toch moeten zijn, zult ge herder van de gemeente en leraar van de waarheid kunnen worden en blijven.

Een riskant bedrijf, om je bestaan te bouwen op je geloof. En het is begrijpelijk, dat er tegenwoordig kerken zijn, die in hun seminarium niemand aanvaardden, die niet eerst een burgerlijk beroep heeft geleerd, als een soort valscherf, opdat men zich eventueel redden kan uit een laatste oneerlijkheid. Maar helemaal gered is die ongelukkige daarmee toch niet, al heeft hij dan zijn bestaan gered.

Het is niet anders. En het zou kunnen zijn, dat dit juist de zin is van het predikantsberoep: dat we dit risico moeten nemen. Is dit niet de bedoeling van het theoloog zijn, dat dit ambt als een teken staat temidden van alle ambten, een beetje wereldvreemd, om er de wereld aan te herinneren, dat elk beroep, heel het leven, in alle vakken, toch eigenlijk alleen maar gewaagd kan worden — in een getrooste vertwijfeling? Misschien moet hier het antwoord gezocht worden op de vraag, hoe het komt, dat juist na de laatste oorlog, en na de golf van goede verwachting, die daarop volgde en nu is weggeëbd, en onder de dreiging van komende mogelijkheden het ambt der theologie met zijn wankelende posities op een groter aantal jonge mensen dan vroeger een geheimzinnige aantrekkingskracht blijkt te oefenen. Juist in een tijd, dat zoveel andere eindexaminandi van H.B.S. en Gymnasium volgens de enquêtes in volkomen onzekerheid blijken te verkeren aangaande de richting van hun toekomstige studie, eenvoudig omdat ze niet durven te kiezen.

Als wij het wagen ons in een studie, tot een beroep te begeven, waarbij we niet slechts ons maatschappelijk welwezen, maar ook ons eigen inner-

lijke bestaan op het spel zetten, doen we in wezen niets anders dan wat anderen in andere beroepen ook moeten doen, als ze tenminste de positie, waarin ze geplaatst zijn, werkelijk ernstig nemen. Alleen wij doen het meer bewust.

Karl Heim wees er onlangs op, hoe verschillend het antwoord is, dat de wijsbegeerte, deze reflex van het tijdbeeld, geeft op de vragen aan gaande beroepskeuze en beroepsplicht. Meer dan ten tijde van het speculatief idealisme, beter dan in de dagen van de Kantiaanse en neo-Kantiaanse kencritiek leert ons de huidige existentiële filosofie ons te bezinnen op de levenswerkelijkheid, waarin wij ons temidden van onze medemensen bevinden. Daarbij zijn uiteindelijk maar twee bestaanswijzen, twee manieren van Dasein mogelijk. De ene is de „uneigentliche Existenz”, waarin we deze raadselachtige wereld en dit leven, dat we zelf niet gekozen hebben, niet serieus nemen en het ik, bij alle levenskunst, niet veel anders doet dan vegeteren. De andere is het „ergreifen unserer Eigentlichkeit”, dat een sprong betekent op leven en dood, een principiële geloofsdaad, waarbij het ik in het entweder-oder van de menselijke existentie ondergaat en opgaat. Heim past dit toe op de vragen van beroepskeuze en -plicht. Het verschil tussen alle andere beroepen en het theologische ziet hij hierin, dat de theoloog degene is, die dit laatste entweder-oder van de mens met volle bewustzijn doorleeft en consequent doordenkt. De predikant is de man, die ambtelijk op de plaats staat waar het duidelijk wordt, dat de mens in een grenssituatie verkeert. Een man die, als drager van het ambt der sleutelen, steeds weer met de naaste de beide laatste mogelijkheden van leven en dood moet doormaken.

Dit heeft ook direct te maken met de theologische studie als zodanig en dus met de theologische faculteit, die tot haar opleidt en haar bedrijft. Daarover wil ik graag nog een paar dingen zeggen.

Het heeft te maken met de theologische studie. Want er is geen studie, waarin de mens persoonlijk zo betrokken wordt als deze. Men kan zich hier niet vrijblijvend bezig houden met de te onderzoeken materie. Hier wordt duidelijk, dat de werkelijkheid slechts in persoonlijke ontmoeting ontdekt en ontsloten wil worden. Studeren moet men ook met zijn hart. Voraussetzungslos onderzoek is een fictief begrip. Er is op alle gebieden een spanning tussen geloof en wetenschap, die het leven erin houdt. Dat wordt in de theologische studie op een centrale wijze duidelijk. Het geloof mag niet vluchten voor die spanning in een innerlijkheid, al of niet ten koste van een sacrificium intellectus. En de theologische wetenschap mag niet vluchten voor die spanning in z.g. objectieve wetenschappelijkheid, in een positivisme, dat met exact onderzoek van empirische gegevens tevreden is, of in een historisme, dat de gegeven feiten en verhoudingen slechts door historische afleiding en verklaring wil verstaan. Daarom is de theologische studie een zaak van dagelijkse persoonlijke beslissing.

Deze positie van de theoloog bepaalt ook de plaats van de theologische faculteit in de kosmos der universiteit. Er is de laatste jaren weer veel discussie in protestantse kringen over de vraag of de kerk niet zelf zou moeten zorgen voor de opleiding van haar predikanten. Het is ongetwijfeld juist, dat de theologie een functie van de kerk is. Men kan het theologisch ambt niet afleiden uit het algemene geestesleven, of uit de theologische

leer als zodanig, zonder de concrete kerk in het oog te houden. Alle pogingen om basis en positie van de theologische faculteit te zoeken in de godsdienstwetenschap en daarmee in een algemeen systeem van wetenschappen zijn mislukt.

De theologische faculteit is niet alleen de plaats, waar theologie beoefend wordt, maar tevens de school waar predikanten worden opgeleid. Daarmee komt ze niet in vreemde onderhorigheid. Historisch en praktisch is dit haar positie. Medici en juristen zien hun academische taak nuchter en ootmoedig in een directe samenhang met de stand van arts en rechter en in de faculteit der wis- en natuurkunde beseft men dagelijks welk een nauwe band er bestaat tussen natuurwetenschap en bedrijfsleven. „Vorming tot zelfstandige beoefening der wetenschap” en „vorming tot het bekleden van een maatschappelijke betrekking, waarvoor een wetenschappelijke opleiding vereist wordt” zijn de twee polen, waar het in de Hogeronderwijswet terecht om draait.

Meer dan het fabriekslaboratorium voor de chemie is, is de kerk voor de theologie. Echte theologie is altijd kerkelijke theologie. Maar dat betekent niet, dat wij zouden begeren, de theologische studie los te maken van de universiteit, welke voordelen kerkelijke hogescholen ook mogen hebben. Wij zouden onszelf en anderen tekort doen.

Wij hebben de andere wetenschappen nodig om zelf op onze plaats te blijven staan. Theologische studie draagt heel in het bijzonder het gevaar in zich van gezichtsbeperking en bewustzijnsverenging. Wanneer zij als vakopleiding aan een kerkelijke school bedreven wordt, zijn deze gevaren, met die van clericalle isolering, extra groot. Door haar plaats aan de universiteit te blijven innemen, worden theologie en kerk er steeds aan herinnerd, dat de dienst aan het Evangelie niet een esoterische gelegenheid is, die in een hoek geschiedt, maar een zaak van het openbare leven, jegens welke ook Staat en maatschappij hun verplichting hebben. De theoloog kan zijn roeping slechts volbrengen in voortdurende aanraking met filosofie en geesteswetenschap, rechts- en natuurwetenschap en deelnemende aan de uit de school der kerk gegroeide taal- en geschiedeniswetenschap.

Maar ook hebben de andere wetenschappen de theologie nodig. De theologische faculteit staat temidden der andere faculteiten als een herinnering aan het feit, dat zij de moeder is, waaruit alle stammen. Hier en daar wordt het besef weer wakker, dat dit niet slechts een historische binding is, dat wetenschap, die de levende geest wil dienen, de bezinning niet kan ontberen, waartoe zij door het woord Gods geroepen wordt. Heel het wetenschappelijk bestaan verkeert in een levensgevaarlijke crisis, een teken van de crisis, waarin de mensheid zich bevindt. Daar is het gevaar van de specialisering. De universitas scientiarum is uiteengevallen in een aantal vakafdelingen, tussen welke vaak geen onderlinge verbinding meer bestaat. Waar de samenvattende eenheid verloren ging, ging ook de centrale leiding verloren. Daar treden andere leiders op. De universitaire wetenschap dreigt afhankelijk te worden van allerlei vreemde invloeden, gericht op vreemde doeleinden. Het duidelijkst is het in de natuurwetenschap, die geheel onder heerschappij van nationale broodheren begint te geraken. Dat ook de geesteswetenschap al te gemakkelijk bereid is loondiensten voor politieke, economische en andere ideologieën te verrichten, zagen en zien we om ons heen.

De universitas scientiarum heeft haar centrum verloren, daarom valt zij ten prooi aan vreemde machten. Hoezeer het aan dit „midden” ontbreekt en welke taak de theologie hier nog steeds heeft, kan men het beste demonstreren aan de anthropologie. Het raadsel „mens” wordt niet opgelost op medische wijze met somatische gegevens, niet langs filosofisch-paedagogische weg, vanuit het gezichtspunt van het psychische leven. Evenmin kan de sociologie, die hem verklaren wil vanuit maatschappij, volk of economie, de mens nog als mens verstaan. Slechts de theologie is in staat het beeld van de mens terug te vinden, een beeld, waarin de bemoeiingen van medici en sociologen, filosofen en paedagogen elkaar ontmoeten kunnen. Want de theologische anthropologie is een hoofdstuk van de theologie. Zij weet, dat het humanum verloren gaat, als het divinum geloofend wordt, dat de mens slechts verstaan kan worden als mens voor God: geschapen, verloren, vernieuwd in gericht en genade.

Daarom heeft de theologie een belangrijke taak in de universitas literarum. Zij kan het rad der geschiedenis niet terugdraaien en zal de zusterwetenschappen niet meer tot haar ancillae maken. Zij heeft niet tot taak de universiteit te evangeliseren, maar temidden van de ondergang van een oud, subjectivistisch wetenschapsideaal, dat in atomen uiteen dreigt te vallen en van een gefingeerde neutraliteit, die bezig is tot een volkomen afhankelijkheid van valse meesters te verworden, moet zij haar werk doen, gebonden aan haar Heer en daarom vrij in haar beslissingen, in de hoop, dat haar bestaan hier en daar tot een waarschuwing kan dienen en als een belofte mag gelden.

Dit alles wil niet zeggen, dat de theologie niet buiten de universiteit kan. Wanneer de Staat haar niet langer duldt, zoals nu onlangs b.v. in Tsjecho-Slowakije het geval bleek te zijn of haar niet voldoende ruimte biedt, als in Oost-Duitsland en elders, zal de kerk haar eigen wegen moeten gaan, al zal ze zich bewust moeten blijven, dat het hier een noodtoestand geldt.

De verbondenheid van universitaire wetenschap en kerk in de theologische faculteit werd en wordt op verschillende wijze tot uitdrukking gebracht. Er is een spanning in deze typisch protestantse verbinding van de dagen der Reformatie af: Melanchthon wilde opzettelijk magister zijn en blijven; hij wilde per se geen doctor der Heilige Schrift worden. Daarom noemde Von Harnack hem ook de „Ahnherr der theologischen Professoren”. Maar toch achtte hij de doctoreneed (die een belijdenis inhield) zeker even hoog, zo niet hoger, dan Luther deed.

Als typerend voor de moeilijkheden, die hier nog steeds liggen, kan een recent bericht gelden: in de theologische faculteit van de universiteit van Marburg kan men voortaan naast de graad van doctor theologiae, ook die van doctor scientiae religionis behalen. De eerste titel kunnen evangelische theologen verkrijgen, de tweede draagt een „überkonfessionel” karakter.

In Nederland wordt de verhouding uitgedrukt in een min of meer nauw en vredig samenleven van staats- en kerkelijke hoogleraren in één faculteit. Amsterdam kan wat dat betreft een voorbeeld heten. Jarenlang reeds heeft die verbondenheid onder ons zeer reële steunpunten gehad in de personele unie van Doopsgezind en Luthers kerkelijk hoogleraarschap met een ordinaat aan de faculteit, terwijl sedert enkele jaren

de Hervormde kerkelijke hoogleraren als zodanig geheel in het faculteitsverband zijn opgenomen.

Vroeger was dat anders — juist ook in Amsterdam. In de hooglerarenbank in de aula bevond zich tot ongeveer een eeuw geleden een schotje. De kerkelijke hoogleraren mochten bij de oraties en andere plechtige gelegenheden niet op de officiële zetels plaats nemen, maar zaten achter het schotje. De Génestet heeft ermee gespot:

Dat schotje in de breede bank
De bank der Hooggeleerden,
Die eenmaal allen, (een voor een)
In dieser Halle oreerden!

Die nu met toga's of met roem
De breede bank bezetten,
Wanneer hun evenmens oreert
Naar oude, saae wetten . . .

Dat schotje, dat de bank verdeelt
Potsierlijk in twee hokken . . .
Zou 't eene voor de schapen zijn,
En 't andere voor de bokken?

9 October 1849 kwam daar een einde aan. Een der kerkelijke professoren is toen in vol ornaat bij de aanvang van een plechtigheid over dat schotje gesprongen. Hij deed het klaarblijkelijk niet op eigen houtje, maar min of meer plaatsvervangend ook voor de 5 andere.

De Génestet zingt ervan:

Al werd het zesmaal ridicuul
Sinds ééntje — o die stoutert! —
Met vluggen, vrijen, fieren moed
Er over is geklauterd.

In ieder geval hielp het; enige tijd later lieten curatoren het schotje verwijderen. Thans is de gemeenschap volkomen en wij noemen dit een voorbeeld voor de verbinding tussen kerk en theologie, die in iedere theologische faculteit moet bestaan.

Deze gemeenschap brengt ook een bijzondere verbondenheid met zich mee tussen hoogleraren en studenten en daarmee kom ik, mijn opmerkingen besluitende, op mijn punt van uitgang terug.

De naam universiteit draagt de herinnering mee aan de oude kerkelijke levensgemeenschap, waaruit later het hoger onderwijs voortspoot. Wij verstaan onder die naam de universitas scientiarum, de samenbinding der wetenschappen; maar oorspronkelijk had dit woord een heel andere zin: de universitas magistrorum et scholarium, de samenleving van leermeesters en leerlingen. Het studium generale werd tot universiteit juist omdat zich rondom bepaalde professoren gemeenschappen van studenten vormden. Deze werkgemeenschappen van professoren en studenten werden later tot groeperingen van studenten in de z.g. „nationes” in de 19e eeuw groeiden daaruit de corpora, en uit de disputationes, die in de bursae der nationes een grote rol speelden, ontstonden de studenten-disputen. Hier is door de eeuwen heen een splitsingsproces waar te nemen, dat tot vèrgaande individualisatie der studie heeft geleid.

In allerlei takken van wetenschap komt men op deze weg terug, eenvoudig omdat men zonder teamwork de zaken niet meer meester kan. In de theologische studie heerst nog te veel particuliere bedrijvigheid. Juist hier moet veel samenbinding en gemeenschappelijke arbeid zijn, ook tussen hoogleraren en studenten. De faculteit der studenten is meer dan het leer- en examenobject der theologische faculteit. Er zal weer iets van de oorspronkelijke universitasgedachte onder ons moeten groeien. Een gemeenschap van academische theologen is geen *respublica* maar een *collegium fratrum*. Het dispuut, dat, zoals ik zei, een hoge afkomst heeft, zou in dit opzicht weer een goede taak en toekomst kunnen hebben. Juist nu de structuur van de huidige theologengeneratie zich zo sterk wijzigt, steeds minder van hen uit universitair gevormde geslachten of theologenfamilies voortkomen en de tradities van de „geleerdenstand” geheel verbroken worden, is onderling verkeer in theologicis meer dan ooit nodig; waar de verschillen van milieu en vooropleiding groot gaan worden, sociologische en psychologische verscheidenheid het karakter der theologenstand bepaalt, zou deze ontmoeting extra vruchtbaar kunnen zijn. Amsterdam biedt het voordeel, dat deze academische ontmoeting tegelijk een oecumenische kan zijn, om dit grote woord naar het huidige spraakgebruik ook eens in klein verband te gebruiken.

De professoren zijn graag bereid, zowel in het dispuuts- als in het persoonlijk leven in de volle zin mee te theologiseren. Sommigen zien de afstand tussen student en professor te groot. Het is niet meer als in de 17e eeuw, toen enkele jonge mannen de Franeker hoogleraar Van der Waeyen moesten spreken. Ze dachten niet anders, zeggen ze, „of ze zouden ter audiëntie van den vorst zelf geïntroduceerd worden, met zoo vele ceremoniën, langs zoo vele trappen en door zoo vele kamers, werden ze tot hem geleid. Zij vonden den Hooggeleerde zitten in een grooten blaauw fluweelen armstoel, met twee witte van kalk gepleisterde leeuwjes op elk der leuningen: over zijne tafel waren zoo veel zegels, bullen en brieven verspreid, dat indien er juist geen bijbel bij ware geweest, men geloofd zou hebben ter secretarjen van Amsterdam te zijn. Nadat ze hun pligting hadden afgeleid en driemaal het hoofd tot de grond hadden gebogen, werden ze, nadat ze omtrent zes treden van den professor waren genaderd, door hem gelast zich op lage Spaanse Stoelen neer te zetten, en na een gesprek, dat ruim een kwartier duurde, en uit niet anders dan wederzijdsche complimenten bestond, door twee studenten naar beneden en tot op straat geleid.”

De verhoudingen liggen thans wat anders. Dat betekent nu ook weer niet, dat men zijn hoogleraar op ieder willekeurig moment mag opbellen en nog minder, dat men zich zonder afspraak plotseling op zijn studeerkamer kan melden, liefst nog wel met de overjas aan. Er moet toch een goede middenweg zijn tussen het type, dat een brief ondertekent met: „ik heb de eer te zijn van U Hooggeleerde, Hooggeerwaarde, de dienstwillige dienaar” en de andere, die schrijft „tot ziens”.

Ten slotte: Laten we dankbaar zijn, dat het ons gegeven is, nog in betrekkelijke rust samen dit universitaire jaar in te gaan om onze theologische gemeenschap opnieuw en beter gestalte te geven, dat wij trachten mogen theoloog te worden. De eerste keer, dat het woord theoloog in de christelijke literatuur voorkomt is in het opschrift boven de Apokalypse

in enkele latere handschriften, waar Johannes „theoloog” genoemd wordt. Daar wordt het woord gebruikt in een oerbetekenis, die ons bijna de moed zou kunnen benemen om met die naam te noemen. Wij zouden Johannes toch moeilijk met collega kunnen aanspreken. Rudolf Schneider heeft er echter onlangs weer eens op gewezen, dat de Orthodoxe kerk onderscheid maakt tusschen theologia prima en secunda. De theologia prima bestaat in het danken, de secunda in het denken. Cyrillus van Jeruzalem noemde het *Teruactus* van de eucharistie theologia in de eigenlijke zin. Wat wij theologiseren noemen, is slechts een reflex van de dozologie, een reflecterend theologien. Het danken voor Gods heil is de oorspronkelijke theologia. En al het denken over God moet tot danken terugkeren en daaruit leven, zal het echt zijn en vrucht hebben.

Amsterdam.

W. J. KOOIMAN.

De Gereformeerde Sacramentsbeschouwing.

Wie heeft te spreken of te schrijven over het in de titel aangekondigde onderwerp, staat altijd voor een dubbele mogelijkheid: hij kan een zwaar accent leggen op het exegetische of op het dogmahistorische. M.a.w. hij kan een exposé bieden van de Schriftgegevens in dezen en daarop zijn conclusies bouwen of hij kan de ontwikkeling van het kerkelijk en theologisch denken i.z. de sacramenten trachten te schetsen.

Wie nu echter het vroeger verschenen Avondmaalsnummer van „Vox” inzielt, ontdekt, dat hier aan genoemde tweeerlei arbeid reeds grondig aandacht is besteed. Het heeft geen zin dat werk over te doen ¹⁾.

In verband hiermee leek het ons beter t.a.v. ons onderwerp enkele hoofdlijnen te trekken, bepaalde gezichtspunten kort uit te werken, enkele karaktertrekken van de Geref. sacramentsbeschouwing naar voren te brengen.

Uit de aard der zaak is dit werk van dogmatische aard. Doch dit is geen bezwaar. Want hoe belangrijk en interessant exegese en dogmahistorie ook zijn, hoe beslissend zelfs t.a.v. de bepaling onzer dogmatische positie, de conclusie en de uitwerking daarvan liggen op dogmatisch terrein.

Dit wordt in onze eeuw, die beu is van „historisme” weer beter ingezien. Tenslotte leveren exegese en dogmahistorie hier voorarbeid voor de dogmatiek.

Wie nu wil weten wat de Geref. sacramentsopvatting is, heeft de confentie in dezen te onderzoeken en om haar te verstaan zal hij Calvijn moeten raadplegen, die immers zijn stempel gezet heeft zowel op de Heidelbergse Catechismus als op de Nederlandse Geloofsbelijdenis.

¹⁾ Het Avondmaal, Bijboekje bij de 19e jaargang van „Vox Theologica”. Assen 1949.

Deze methode heeft dit grote voordeel, dat wij ons leren distanciëren van de hedendaagse praktijk met haar eenzijdigheden. Dit laatste is nodig. De historie na Calvijn en de confessies biedt immers vaak een alles behalve verheugend beeld. De scholastiek heeft zich van de Geref. sacramentsbeschouwing meester gemaakt, met haar vele begripsonderscheidingen en haar strakke, eenlijnige denkwijze. De mystiek heeft het spiritualisme uit de Hervormingstijd hernieuwd en de sacramenten gedevalueerd. Rationalisme en moralisme hebben de sacramenten uitgehold en van haar religieuze betekenis beroofd. Al deze invloeden werken door tot op de huidige dag, ook binnen de kring van de Gereformeerde gezindte in ons land. De gedeeldheid is hier groot en men kan er kwalijk van een sterk en gezond leven bij het sacrament spreken.

Daarom zullen wij terug moeten grijpen naar het begin, naar Calvijn en de confessie ²⁾. Dit heeft trouwens tegenwoordig geen uitvoerige verdediging meer nodig. De oude Doumergue, de Franse Calvijnenkenner, heeft gelijk gekregen, toen hij indertijd hier te lande zijn lezing hield over het onderwerp: „Calvin, l'homme du jour”. Er is, blijkens tal van belangrijke publicaties, een verheugende belangstelling in het werk van deze Hervormer. Calvijn is weer actueel geworden.

Men beoordeelt hem daarbij ook billijker. Er is een tijd geweest, dat men hem beurtelings tot een epigoon van Luther of van Zwingli maakte. Tegenwoordig wordt de zelfstandigheid van zijn denken, het eigen type van zijn theologie beter erkend.

Deze zelfstandigheid spreekt u heel sterk toe als ge let op de tijd waarin hij optrad en de situatie, die hij aantrof. De uitdrukking is niet te sterk, als wij het uitspreken, dat de 16de eeuwse Reformatie t.a.v. de sacramentsleer zich in een noodtoestand bevond.

De Roomse kerk had zich in haar sacramentsleer opgeworpen tot heilsinstituut, tot middelares der zaligheid. Woord en geloof hadden hier slechts een voorbereidend karakter. In het wonder der transsubstantiatie beleefde zij dagelijks de voortzetting der menswording van Christus. Dank zij die wezensverandering werd het sacrament voertuig der genade. Het was noodzakelijk tot zaligheid. En de leek werd voor zijn geloof en eeuwig heil van de bedienaren van het sacrament afhankelijk. Sacramentsleer en hiërarchie gaan bij Rome hand in hand.

Met dit systeem had de Hervorming gebroken. In het negatieve was men het eens. Maar in de positieve opbouw ging men helaas uiteen.

Luther stelde aanvankelijk, in een vroege periode van zijn theologisch denken, het geloof en het Woord Gods als primair en centraal. In een latere periode blééf hij de Roomse leer der wezensverandering afwijzen, maar boog hij toch terug tot een realisme, dat het sacrament weer tot voertuig der genade maakte.

²⁾ Johannes Calvijn, Institutie. Vert. Dr A. Sizoo. Boek IV, Hoofdstuk XIV. W. F. Dankbaar, De sacramentsleer van Calvijn, Amsterdam 1941, bl. 1-93.

H. Bavinck, Geref. Dogmatiek, 2de dr., IV, bl. 505-542.

R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch., 1920, Bd. IV 2, S. 603-608.

G. C. van Niftrik, Kleine Dogmatiek, bl. 218-228.

G. C. Berkouwer, Karl Barth en de kinderdoop, bl. 52-76.

A. Bruining, Verzamelde studiën 1923, Dl. I, bl. 5-106.

Tot deze opvatting kwam hij uit reactie tegen de excessen der spiritualisten en tegen Zwingli.

De spiritualisten van de Hervormingstijd achtten alle genademiddel overbodig en de Dopersen trokken daaruit de uiterste consequentie door het zwaartepunt geheel te verleggen naar het geloof der volwassenen en de kinderdoop af te schaffen.

Zwingli miskende uit reactie tegen Rome de betekenis van het sacrament als genademiddel, waarvan God zich bedient. Het was zo alles reactie wat de klok sloeg. En hiervan heeft de Kerk nog nimmer veel goeds beleefd. De verwarde situatie in de 16de eeuw deed de zaak der Hervorming schade en was een wapen in de hand der Contrareformatie.

In deze noodtoestand is Calvijn opgetreden en hij heeft o.i. hier de Reformatie gered. Door niet te leven uit reactie, maar door naar de Schrift terug te grijpen, is hij gekomen tot een evenwichtige sacramentsbeschouwing, die in de strijd zijner dagen verzoenend kon werken.

De door hem voorgedragen, en in de confessie uitgewerkte, sacramentsopvatting, kenmerkt zich voornamelijk door drie karaktertrekken.

1. *De binding aan het Woord Gods.*

Calvijn was niet de eerste, die de primaire betekenis van Gods Woord voor het sacrament accentueerde. De vroege Luther en Zwingli hadden dat vóór hem gedaan. Daarin lag de kracht van het reformatorisch verzet tegen de Roomse sacramentsleer.

a. Calvijn heeft echter met de centrale betekenis der Schrift in dezen tenvolle ernst gemaakt, allereerst in *de definitie* van het sacrament.

Rom. 4 : 11 met zijn nevenstelling van teken en zegel speelt bij hem een beslissende rol. In deze termen ligt voor zijn bewustzijn de afhankelijkheid van het sacrament van iets anders, i.c. van het Woord Gods. Het sacrament is een appendix aan Gods belofte, een zegel gehecht aan het Woord. Het vervult alleen een ministeriële, instrumentele dienst.

Calvijn noemt het sacrament in navolging van Augustinus een „verbum visibile”. Hij kenschetst het als de handdruk, die het verbond Gods bezegelt, als een spiegel van Gods genade, als een pilaar, die het gebouw des geloofs steunt. Door al deze gelijkenissen wil hij aantonen, dat de sacramenten, afgedacht van hun Auteur en van Zijn Woord, geen enkele zelfstandige waarde bezitten. Op zich zelf genomen zijn ze niets. Ze zijn en blijven creaturen.

Hiermee keert hij zich tegen alle valse zelfstandig-maken der tekenen en het toekennen van een immanente kracht aan de elementen, gelijk dat in de Roomse kerk geschiedt.

Wie op dit punt de belijdenisschriften raadpleegt, ziet dat ze geheel in Calvijns voetspoor gaan. In Zondag 25 van den Catechismus wordt de werking van het geloof voorop gesteld. Zij geschiedt door den H. Geest en door middel van het heilig evangelie. Pas daarna wordt de sterking van het geloof genoemd. En in de definitie van het sacrament staan de termen „waarteken en zegel” voorop en wordt als doel der goddelijke inzetten aangegeven, dat de sacramenten de beloften des evangelies des te beter te verstaan geven en verzegelen.

Niet anders is het in Art. 33 van de Ned. Geloofsbelijdenis. De sacra-

menten heeft God verordend „om aan ons zijn beloften te verzegelen”; Hij heeft ze „gevoegd bij het woord des Evangelies”.

Evenzo staat het met onze liturgische formulieren. In het Doopsformulier wordt, in de thetische uiteenzetting van de betekenis van de doop, gewezen op het spreken Gods in Gen. 17 : 7 en zijn belofte in Hand. 2 : 39 en wordt de doop een zegel des verbonds en der gerechtigheid des geloofs genoemd, een herinnering aan Rom. 4 : 11.

En in het Avondmaalsformulier wordt aan de hand van de Schrift de inzetting van het Avondmaal tot tweemaal toe beschreven en de centrale inhoud van het Woord, waarop ons geloof zich bij het Avondmaal moet richten, wordt weergegeven in een uitvoerige schildering van Christus' lijden. En bij de bespreking van de zelfbeproeving wordt de vraag gesteld of de avondmaalsganger de gewisse belofte Gods gelooft.

Men ziet: het is telkens weer de binding aan het woord van het evangelie.

b. Dat geschiedt in de bepaling van het wezen van het sacrament, maar ook bij de beantwoording van een andere vraag, n.l. die naar *het getal* der sacramenten.

De Catechismus neemt in zijn definitie van het sacrament op de betekenisvolle woorden: „van God ingezet” en vindt in vr. 68 dit onmisbaar, schriftuurlijk gegeven alleen bij doop en avondmaal. De Ned. Geloofsbel. is in Art. 33 tevreden met het getal der sacramenten, die Christus, onze Meester, ons heeft verordend, welke niet meer dan twee zijn.

Dit is geheel in de geest van Calvijn.

Maar niet in de geest van latere Protestanten, die geïmponeerd door Rome's priesterlijke bemoeienis met ons leven van geboorte tot dood, voor herstel van het bekende zevental of van enkele sacramenten, o.a. van de biecht of het vormsel hebben gepleit. In onze tijd met zijn hernieuwde erkenning van kerk en ambt zijn deze verschijnselen ook op te merken. Wat was en is hiervan het motief? Bij sommigen (o.a. Goethe) stellig romantische tendenzen. Wie het religieuze bij het aesthetische achterstelt, moet wel aan Rome boven de Reformatie de voorkeur geven.

Bij anderen is het motief ongetwijfeld dieper. In de verwildering van onze naoorlogse tijd heeft de mens h.i. weer behoefte aan steun en leiding. Kerk, ambt en sacrament hebben hier een taak.

Maar men verwaarloost deze gewichtige reformatorische reserve: dat de kerk slechts een dienende taak behoudt en onze religieuze behoefte niet beslist over de vraag of een plechtigheid het karakter van sacrament mag dragen!

Hier kan alleen de Schrift uitsluitsel geven.

Dit heeft Calvijn gevoeld. Hij laat zich bij de bepaling van het aantal der sacramenten door twee principes leiden: 1^o. een sacrament moet de bevestiging zijn van een belofte Gods, een getuigenis van zijn goede wil jegens ons; 2^o. het moet door God zijn ingesteld in de Schrift. Ieder zogenaamd „sacrament”, dat aan deze beide criteria niet voldoet, moet z.i. onvoorwaardelijk als vals worden gebrandmerkt.

c. We komen nu tot een ander belangrijk vraagpunt, n.l. dat van *de materie*, de betekende zaak in het sacrament of de sacramentele genade, het kernpunt van de strijd sinds de tijd der Reformatie.

Calvijn blijft hier trouw aan zijn eens gekozen uitgangspunt. De

taak der sacramenten is geen andere dan die van Gods Woord, n.l. dat zij ons Christus aanbieden en voorstellen en in Hem de schatten der hemelse genade.

Dit handhaaft hij tegenover Rome. Van een aparte sacramentele genade kan op Bijbels standpunt geen sprake zijn. De *materia interna* van het sacrament is geen *elevatio naturae humanae*, niets materieels of substantieëls; geen physische kracht of *gratia infusa* valt de mens in het sacrament ten deel, boven wat het evangelie hem verkondigt, als een *donum superadditum*, gelijk de Roomse kerk leert. Maar de sacramenten leiden tezamen met het Woord tot dezelfde Middelaar en maken de gelovigen dezelfde weldaden en dezelfde gemeenschap met Hem deelachtig.

Nader bepaald zijn rechtvaardigmaking (vergeving van zonden), heiligmaking en het eeuwig leven de centrale weldaden van het genadeverbond, die in het sacrament worden geschonken.

Gods genade is dus de inhoud van het sacrament. Calvijn gebruikt hier — en het typeert zijn opvatting — dezelfde term: „*divina erga nos benevolentia*”, die bij zijn omschrijving van wezen en inhoud van het geloof zulk een beslissende rol speelt.

Uit deze omschrijving blijkt ook, dat er in zijn hanteren van de Schrift van geen formalisme sprake is. De Schrift is voor hem heilswoord, het evangelie van Christus. Christus is hem het middelpunt van de ganse Schrift.

De binding van zijn sacramentsopvatting aan de Schrift is voor hem practisch-religieus gemotiveerd.

Dit bepaalt ook zijn opereren met termen als het Woord Gods en de belofte. Van een veruitwendigen van het sacrament, zoals die in de latere historie van het Geref. Protestantisme, vaak met een beroep op die termen, voorkwam, is bij hem geen sprake.

Onze belijdenissen en formulieren zijn hiervan het duidelijkste bewijs. Art. 33 van de Nederl. Geloofsb. zegt in Calvijns geest, dat de tekenen niet ijdel zijn, noch ledig, om ons te bedriegen; want Jezus Christus is hun waarheid, zonder wie zij niet met al zouden zijn.

In de Catechismus is het niet anders. Woord en sacrament wijzen volgens vr. 67 op Christus' offer aan het kruis, als op de enige grond onzer zaligheid. En antw. 66 noemt de twee hoofdweldaden, die vrucht zijn van Christus' kruislijden: vergiving der zonden en het eeuwige leven. Vr. 70 vult dit aan, door de afwassing door het bloed en de Geest van Christus te noemen, aanduiding van de rechtvaardigmaking en de inwendige vernieuwing.

In de Avondmaalsleer van de Catechismus, die in haar formele opzet een merkwaardige parallelie met de Doopsleer vertoont, staat telkens naast het: „Christus voor ons” het: „Christus in ons”. Wij komen daar nog op terug.

Duidelijk is dit alles ook in het Avondmaalsformulier. Alles is hier op Christus, de gekruiste en verhoogde Heiland gericht, in de thetische uiteenzetting, in het gebed vóór de communie en in het dankgebed daarna. Dit formulier stelt in zijn taal aan het hedendaags geslacht zware eisen door zinsbouw en woordkeus, maar door zijn inhoud en toon boeit het altijd weer. Het is de vrome geest van Calvijn die daarop zijn stempel heeft gezet.

Hoewel Calvijn dus van geen aparte sacramentele genade wil weten, stelt hij toch gaarne het sacrament onder een bepaald gezichtspunt, n.l. dat van de „communio cum Christo”. Hij doet dit als Schrifttheoloog, die weet wat Paulus in 1 Cor. 10 : 16 schrijft en hoe Joh. 6 en 15 het heil voor de gelovige omschrijven.

Hier ontmoeten wij zijn bekende leer van de unio mystica cum Christo. Hij past deze toe op de Doop met een beroep op Rom. 6 : 5 en op het Avondmaal, zoals wij reeds zagen. Ze is het beste bewijs, hoe de Hervormer zich, op grond van de Schrift, van de bloot-symbolische opvatting van het sacrament bij Zwingli heeft losgemaakt.

Anderzijds nadert hij Zwingli weer, doordat hij ook de gemeenschap der heiligen in het sacrament vindt verzegeld en recht laat wedervaren aan de gedachte, dat wij in het genieten van het sacrament een verplichting voor God en mensen op ons nemen.

Deze gedachtengang heeft op zijn beurt weer onze belijdenissen en formulieren bepaald. In Art. 35 van de Ned. Geloofsbel. stoot ge telkens op uitdrukkingen aan Joh. 6 : 51-58 ontleend. Bij de wel zeer sterke omschrijving van het verenigd worden met Christus in het Avondmaal (de mystieke unie) van Antw. 76 van de Catechismus, treft het u, dat onder de bewijsteksten een herhaalde verwijzing naar Joh. 6 en 15 plaats vindt. Op dezelfde wijze opereert het Avondmaalsformulier met uitdrukkingen aan genoemde hoofdstukken ontleend.

Dit kan op het standpunt van Calvijn. De mystieke unie is volgens hem vrucht des geloofs en daarmee nauw verbonden. Zij wordt buiten het sacrament, in de gewone geloofsoefening genoten, maar ook in het sacrament beleefd. Zij wordt tot uitdrukking gebracht in Joh. 6 en dit hoofdstuk kan als bewijs dienen, geheel los van de vraag of het direct-sacramenteel is bedoeld.

Wat nu het „Zwingliaans” moment in confessie en formulier betreft, terecht is erop gewezen, dat in de definitie van Vr. 66 van de Catechismus de gedachte van de belijdenisacte ontbreekt. Misschien met het oog op de vereniging met de Lutherse. Art. 34 van de Nederl. Geloofsbel. spreekt echter van de doop als het merk en veldteken van Christus, dat ons verplicht hem te dienen. En Art. 35 gewaagt bij het Avondmaal van de gedachtenis, die wij houden aan de dood van Christus en de belijdenis, die wij daarin afleggen.

En zeer bekend is, hoe het Avondmaalsformulier, aan de hand van 1 Cor. 10 : 17 op de gemeenschap der gelovigen onderling nadruk legt.

2. *Het theocentrisch karakter.*

Dit karakter kwam reeds uit bij wat we besproken hebben. Het sacrament was immers een teken en zegel door God ingesteld. Aan die norm moest alle sacramentspraktijk in de kerk worden getoetst. Hij is het ook, die het doet bedienen en zo zijn woord en belofte verzegelt en zijn genade uitdeelt.

3. Maar speciaal bij de behandeling van het effect van het sacrament blijkt het, hoe hier voor Calvijn zijn Godsgeloof en Godsbeschouwing de doorslag geven.

Volgens de Roomse opvatting werkt de genade ex opere operato en

is er in de ontvanger niets anders en niets meer nodig dan het zuiver negatieve: „non obicem ponere”.

We hebben hier een valre objectivering van het sacrament waarbij de kracht ervan wordt gesteld in de hoedanigheid van het element.

Op andere wijze gaat ook de Lutherse leer hieraan mank doordat zij het sacrament maakt tot voertuig der genade.

Calvijn verzet zich hiertegen met grote besltheid. Hij houdt met kracht staande, dat alleen de H. Geest maakt, dat de sacramenten effect hebben. God is de insteller van het sacrament, maar ook de enige uitdeler der sacramentgenade. De sacramenten zijn wel organen, waardoor God krachtadig werkt, waar het Hem behaagt, maar aldus, dat het hele werk van ons heil aan Hem te danken is. Zonder de H. Geest zijn de sacramenten als niets te achten, ledige schilderijen, ijdele maskers, die geen zweem van vorderingen aanbrengen.

Men ziet: Calvijn blijft hier trouw aan zijn uitgangspunt. De vrijmacht Gods is z.i. hier in geding. Daarom is het hem onmogelijk de sacramentele genade vast te leggen in de geschapen elementen en aldus daarop de eer over te dragen, die alleen aan God toekomt. Op Hem alleen, op zijn Woord en Geest moeten wij ons vertrouwen stellen, ook bij het gebruik der sacramenten.

Natuurlijk keert Calvijn zich hiermee ook tegen de Lutherse leer der consubstantiatie en van de alomtegenwoordigheid van Christus' lichaam. Men heeft van de consubstantiatieleer gezegd, dat zij voor Luther alleen hulpmiddel geweest is om de presentia reals van Christus in het Avondmaal tot uitdrukking te brengen. Ook zou de leer der ubiquiteit geen fundamentele betekenis voor hem gehad hebben¹⁾.

Hier wordt echter het contrast tussen Calvijn en Luther op ongeoorloofde wijze verkleind en de waarheidsvraag op de achtergrond gedrongen. Calvijn beleed met Luther de reële presentie van Christus in het H. Avondmaal. Maar de wijze daarvan, de manier waarop was voor hem geen secundaire vraag. Voor zijn besef was bij consubstantiatie en ubiquiteit de „majestas dei” in geding. Daarom weet hij beide „hulpmiddelen” af.

Men onderschatte de betekenis hiervan niet. Heel de 19de eeuwse theologie is vol van tendenzen naar het pantheïsme, door Kuyper eens genoemd „de oudste zonde van Jafeth” (de vader der Indogermaanse volkerengroep). Dat hiertegen de laatste jaren reactie kwam is mee aan de hernieuwde invloed van Calvijn te danken.

b. Zijn Godgelooft leidt Calvijn ten slotte ook bij de bespreking van het gebruik van het sacrament.

Tegenover het verkeerde objectivisme van het Roomse sacramentsbegrip handhaaft hij de noodzakelijkheid van de subjectieve factor, n.l. die van het geloof. Tussen het geloof en de sacramenten wordt volgens hem in de Schrift een voortdurende betrekking gesteld.

Dit kan ook niet anders. Het Woord Gods, zijn belofte in Jezus Christus en de schatten van zijn genade, zijn immers de inhoud van het sacrament. Volgens heel het getuigenis der Schrift worden deze weldaden alleen in het geloof genoten. Dan moet de geloofsrelatie ook in het sacrament beheersend zijn. De sacramenten verkrijgen hun effect alleen, wan-

¹⁾ Van Niftrik in: „Het Avondmaal”, bl. 61-65.

neer wij ze in het geloof ontvangen en Christus alleen en zijn genade erin zoeken.

Toch is er bij Calvijn geen sprake van, dat hij de mens met zijn geloof zelfstandig zou maken tegenover God. Het geloof is immers een gave des H. Geestes. Van Hem hangt de werking van het sacrament af.

In deze geest spreken ook confessie en formulier. In Art. 33 van de Nederl. Geloofsb. is God de handelende persoon. Hij werkt in ons door de kracht des H. Geestes. In Zondag 25 van de Catechismus wordt het werken en versterken van het geloof, het leren door het evangelie en het verzekeren door de sacramenten, aan de H. Geest toegeschreven.

En met name in het Avondmaalsformulier wordt bij de zelfbeproeving, en in gebed en dankzegging, telkens weer op het geloof als onmisbaar bij het goede sacramentsgebruik gewezen.

Schijnbaar komen Calvijn en de Geref. confessies met het accentueren van deze subjectieve factor op de Zwingliaanse lijn. Calvijn heeft deze gedachte ook met Zwingli gemeen. Maar zijn grote bezwaar tegen Zwingli is, dat bij hem het sacrament geen genademiddel meer is. De „actio dei” ontbreekt.

In Zwingli werkt de tendenz naar het Deïsme, dat de mens van God onafhankelijk maakt en dat sinds de 18de eeuw zoveel schade heeft gedaan aan het geloof.

Calvijn is Theïst.

3. *De verzoenende strekking.*

We hebben gezien, dat Calvijn in de noodsituatie van zijn tijd eigen wegen ging en op verschillende fronten streed. Omdat hij echter een trouw Schrifttheoloog was, liet hij zich niet door reactie meeslepen. Daardoor heeft zijn sacramentsleer een gezonde evenwichtigheid, die de kracht bezit tegenstellingen te overbruggen.

Hier van synthese bij hem te spreken heeft zijn bezwaren. Het is een belast begrip en dat niet zonder reden. Men denke slechts aan Origenes, de Scholastiek en de 19de eeuwse Vermittlungstheologie.

Dr Dankbaar oefent ook echter critiek op Doumergue, als deze beweert, dat Calvijn een verzoening getroffen zou hebben tussen de beide kampen: de Rooms-Lutherse objectivering en de Zwingliaanse subjectivering van het sacrament. Hij wijst erop, dat Calvijn zelf heeft ontkend, dat hij een dergelijke verzoening bedoelde ¹⁾.

O.i. kan echter wel in zakelijk opzicht van een verzoenende strekking van Calvijns sacramentsleer gesproken worden. We bedoelen dit dan in de zin zoals b.v. het Chalcedonense met zijn „onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden” de dwalingen van Eutyches en Nestorius afwijst, maar daarnaast het goede in de Alexandrijnse en Antiocheense theologie handhaaft en erkent.

In die geest heeft Irenaeus positie gekozen tegen Origenes en Tertullianus in de vraag naar de verhouding van Christendom en cultuur.

Dit Schriftuurlijk-katholieke is de grote theologen der kerk allen eigen geweest.

¹⁾ A.w., bl. 82-83.

Calvijn vertoont die trek in zijn Avondmaalsleer. Hij is geen reactie-theoloog.

Mèt de vroege Luther en mèt Zwingli stelt hij als noodzakelijk bij het sacrament de binding aan het Woord. Toch sluit hij de genade niet op in het Woord of in het sacramentele teken. De H. Geest blijft soeverein.

Hij beziet de dingen theocentrisch. Daarom handhaaft hij mèt Rome en Luther de reële tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal, doch deze is voor hem geestelijk van aard.

Het valt altijd weer op hoe sterk dit op de Catechismus heeft ingewerkt. Het befaamde antwoord 80 is fel polemisch tegen Rome. Maar om die polemiekt wordt de positieve gedachte van de tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal geen moment vergeten. En alle polemiekt met het Lutheranisme ontbreekt!

Hier kunnen wij toch wel van een verzoenende strekking spreken.

Evenwichtig is Calvijns sacramentsleer ook, omdat hij, gelijk wij zagen, met Zwingli de noodzakelijkheid van het geloof handhaaft en de sacramenten als belijdenisacten waardeert.

Calvijn is Theïst. Van een pantheïstische vermenging van God en het schepsel, van een binding van de genade aan het teken, wil hij niet weten. Maar evenmin van een deïstisch zelfstandig maken van de gelovige mens tegenover God.

God is als de soevereine boven de wereld verheven, naar Calvijns schriftuurlijke Godsopvatting, en woont toch in haar in. Hij werkt de genade en schakelt toch 's mensen activiteit in. De Geest doet het aan de hand van het Woord, maar daarbij is het geloof onmisbaar.

In die zin kunnen we o.i. van een verzoenende strekking van zijn sacramentsleer spreken.

En deze beschouwing behoudt haar waarde in onze onevenwichtige tijd, die vol is van reactie.

De oude Doumergue had gelijk: Calvijn is „l'homme du jour”.

Naar hem zal de droevig gescheurde Geref. gezindte in ons land moeten luisteren. Zij is niet alleen verdeeld over tal van kerken, maar op haar terrein werken al de ontbindende factoren, die zich na de bloeitijd der Reformatie lieten gelden.

Romaniserende tendenzen en daartegenover een spiritualistische verwaarlozing van het sacrament werken door. Zwingliaanse vervlakking van het sacrament en een Dopers zelfstandig maken van de gelovige mens oefenen hun invloed. Uit reactie tegen scholastiek en mystiek dreigen sommigen de betekenis van het beloftewoord te overspannen en de actie van de Geest te verwaarlozen.

Hier is een noodsituatie niet minder dan in Calvijns tijd. En dat niet alleen in de theorie, in het theologisch debat, maar vooral in het belijden en beleven der gemeente.

Want het wordt van verschillende zijden erkend, dat het sacrament in het Geref. Protestantisme bij lange na niet die betekenis heeft zoals het Nieuwe Testament en de Hervorming zich die gedacht hebben.

Hier is maar één uitweg: terugkeer tot Calvijns schriftuurlijke opvatting.

Want hij heeft o.i. het best de gedachte der Schrift in dezen vertolkt.

Wateringen.

E. SMILDE.

Het christelijk sacraments-begrip.

Wijlen Prof. Dr G. van der Leeuw noemde de sacramentstheologie het stiefkind der Reformatie. Het sacrament heeft hier tot heden toe nimmer een eigen betekenis en functie gehad in de heilsleer. Het stond (en staat) in de schaduw van het woord. Het sacrament is slechts een *appendix*, een zegel, dat aan het document wordt bevestigd als waarmerk van echtheid, een zichtbaar woord, enzovoort.

Aan Prof. van der Leeuw hebben wij het te danken, dat de vraag naar zin en functie van het sacrament geheel opnieuw werd gesteld.

Wat is het sacrament in de zin der Kerk?

Uitgangspunt van bezinning. Wij beginnen met te vragen naar het uitgangspunt onzer bezinning. Voor een „hervormd” theoloog is hier geen twijfel. Onze bezinning begint met luisteren naar de traditie van de H. Schrift. Een kerkelijke leer van het sacrament zal geen ander fundament mogen hebben dan het kerugma, dat ons in de Schrift is overgeleverd.

Terstond echter doet zich hier een grote moeilijkheid voor. Immers, dié handelingen, die de Kerk der Reformatie sacramenten pleegt te noemen (de Heilige Doop en de Heilige Dis), worden in het Nieuwe Testament nergens *expressis verbis* sacramenten genoemd. En omgekeerd: dié Schriftplaatsen, waar in de vulgaat-vertaling van het N.T. het woord „*sacramentum*” gevonden wordt, hebben, althans naar het schijnt, geen betrekking op de H. Doop en de H. Dis. Wij zullen dus een keuze moeten doen. Wij kunnen uitgaan van het woord „*sacramentum*” in de vulgaat en vragen, wat het betekent, om langs deze weg een sacramentsbegrip op te bouwen. Wij kunnen echter ook vragen naar de zin van de beide handelingen, die in de kerk (in ál haar verschijningsvormen) nu eenmaal sacramenten genoemd worden. Wij kiezen de laatste weg, omdat wij menen, dat hij de vruchtbaarste is.

Het is echter in het kader van een tijdschriftartikel niet mogelijk een volledige exegese van de Heilige Doop en de Heilige Dis te geven. Een brede en diepe studie, neergelegd in vele bladzijden, zou daarom aan ons artikel moeten voorafgaan. Wij kunnen hier helaas niet anders doen dan de resultaten van ons onderzoek in deze richting in enkele zinnen weergeven en voor het overige verwijzen naar datgene wat wij hierover reeds in het kort gepubliceerd hebben ¹⁾, of nog hopen te publiceren.

De Heilige Doop der Kerk blijkt ons te zijn een toepassend èk-type van Christus' dood en opstanding, geworteld in een proto-type: Zijn doop in de Jordaan. De functie van de H. Doop is: de gelovigen (en hun kinderen!) in te voegen in dit mysterie, dat wij herkend hebben als het mysterie van Christus' *transitus* uit de αἰων οὗτος naar de αἰων μελλων.

¹⁾ Zie J. Plooi: *De H. Doop in het Nieuwe Testament*, Kerk en Eredienst Jrg. III (1948), No. 5, blz. 241-255 en *Het Heilig Avondmaal in het Nieuwe Testament* Kerk en Eredienst, Jrg. II (1947), No. 1, blz. 1-12.

En de Heilige Dis der Kerk blijkt ons te zijn een toepassend èk-type van Christus' Koninkrijk, geworteld in een proto-type: Zijn laatste maaltijd met Zijn discipelen op de vooravond van Zijn dood. De functie van de H. Dis is: de gelovigen te doen deelnemen aan het mysterie van dit eeuwig, eschatologisch Koninkrijk, dat door Christus' dood en opstanding werkelijkheid geworden is.

Paulus, behalve de grootste der apostelen ook de eerste der theologen, heeft deze leer voor het eerst treffend onder woorden gebracht. Ten aanzien van de H. Doop leerde hij: „Of weet gij niet, dat wij allen, die in Christus Jezus gedoopt zijn, *in Zijnen dood* gedoopt zijn? Wij zijn dan met Hem begraven door de doop in de dood, opdat, gelijk Christus uit de doden opgewekt is door de Majesteit des Vaders, zo ook wij in nieuwhed des levens zouden wandelen. Want als wij samengegroeid zijn (*συνφυτοι γεγοναμεν*) met de afbeelding (*ὁμοιωμα* = èk-type) van Zijn dood, zullen wij het ook zijn met de afbeelding (*ὁμοιωμα*) van Zijn opstanding.” (Rom. 6 : 3-5).

Ten aanzien van de H. Dis leerde hij: „Is niet de drinkbeker der dankzegging, die wij dankzeggende zegenen, een gemeenschap (*κοινωνια*) met het bloed van Christus? Is niet het brood, dat wij breken een gemeenschap (*κοινωνια*) met het lichaam van Christus?” (1 Cor. 10: 16). Dat deze „gemeenschap met het lichaam en bloed van Christus” inderdaad door hem wordt opgevat als een deelgenootschap aan Zijn Koninkrijk blijkt o.a. uit Col. 1 : 13 en 14: „Hij heeft ons verlost uit de macht der duisternis en overgebracht in het Koninkrijk van den Zoon Zijner liefde, in Wien wij de verlossing hebben, de vergeving der zonden.”

Wij zien dus tussen de H. Doop en de H. Dis een zeer duidelijke parallelie. Beide zijn toepassende èk-typen van het heilswerk van Christus, met name van Zijn „*transitus*” en Zijn Koninkrijk. Beide zijn gegrond in een proto-type, een voorafbeelding van dit heilswerk in het leven van Jezus.

Het blijkt verder, dat deze beide proto-typen het éne heilswerk van Christus van twee zijden uitbeelden: Jezus' doop in de Jordaan ver- „beeldt” het van de historische zijde bezien, het laatste Avondmaal is het prototype van Zijn eeuwig eschatologisch Koninkrijk. Op gelijke wijze zijn ook de èk-typen twee verschillende „toepassingen” van het éne heilswerk. De Heilige Doop neemt ons mede in Christus' dood en voert ons naar Zijn opstanding. De Heilige Dis geeft ons de deelname aan Zijn eeuwig eschatologisch Koninkrijk.

Definitie. Van uit dit gewonnen inzicht in wezen en functie van de Heilige Doop en de Heilige Dis is het niet moeilijk meer om een definitie van het sacrament op te stellen:

Sacramenten (in de Kerk van Christus) zijn door Christus ingestelde symbolische handelingen, waardoor het heilswerk van Christus (het *Mysterium Christi*) op een zodanige wijze wordt gerepresenteerd, dat mensen, die leven in de historische werkelijkheid er deel aan kunnen hebben.

Deze definitie willen wij thans kort toelichten.

a. Het gaat ons om het *Christelijk* sacraments-begrip, niet om een algemeen phaenomenologische definitie van het sacrament. Vandaar dat

wij onder sacramenten slechts de *door Christus zelf ingestelde* cultische handelingen kunnen verstaan, die de participatie aan Zijn heilswerk bedoelen. Handelingen, die in de kerk burgerrecht hebben verkregen, zonder een duidelijke instelling door Christus, kunnen wij derhalve niet tot de legitieme sacramenten rekenen. Daarom wijzen wij op zijn minst de Katholieke sacramenten van het huwelijk en het laatste oliesel af. Ten aanzien van vormsel, biecht en priesterwijding blijft de vraag open, of zij niet teruggaan op een (helaas verkeerd begrepen en daarom misvormde) Nieuw-Testamentische grondslag. Als *sacramentalia* (d.i. als van het sacrament *afhankelijke*, cultische handelingen) hebben zij ongetwijfeld recht van bestaan in de Kerk. Uitwerking echter van dit gezichtspunt valt buiten het kader van dit tijdschrift-artikel.

b. Sacramenten zijn *symbolische handelingen*. D.w.z. het zijn zichtbare handelingen, die „samen-vallen” (symbool komt van συβαλλω — doen samenvallen) met onzichtbare handelingen (n.l. van Christus zelf). De H. Doop is een rituele wassing, die samenvalt met de reiniging der „ziel” (nèphesch — leven!) van zonde door Christus' dood. Nog meer: hij is een ritueel sterven en opstaan met Christus. En de Heilige Dis is een rituele maaltijd, die samenvalt met de eeuwige gemeenschap aan en het leven door Christus' lichaam en bloed in Zijn Koninkrijk.

Onder symbolische handelingen verstaan wij dus geen ledige afbeeldingen (inane symbolum, C a l v i n !), maar afbeeldingen, die participeren aan de werkelijkheid, waarop zij wijzen. Deze oorspronkelijke Oosterse symbool-opvatting is helaas door de intellectualistische westerse theologie geheel en al verloren gegaan. Zij is echter voor het recht verstaan van het Christelijk sacrament onmisbaar.

c. Deze symbolische handelingen zijn betrokken op *het heilswerk van Christus*. Juist dit maakt hen tot sacramenten, dat ze niet op een willekeurige, onzichtbare, geestelijke werkelijkheid betrokken zijn, maar op *het heilswerk van Christus*, d.w.z. op Zijn dood en opstanding, Zijn „transitus” uit de αἰὼν οὗτος naar de αἰὼν μέλλων, en op Zijn Koninkrijk, Zijn heerschappij over hemel en aarde.

d. Dit heilswerk van Christus noemen wij, in navolging van Paulus: het *Mysterium Christi*. (Rom. 6 : 25; 1 Cor. 4 : 1; Eph. 1 : 9-12; Ph. 3 : 1-13; Eph. 5 : 32; Eph. 6 : 19; Col. 1 : 25-27; Col. 2 : 2 en 3; Col. 4 : 3; 2 Thess. 2 : 7; 1 Tim. 3 : 9; 1 Tim. 3 : 16). Het *Mysterium Christi* is dus het geheimenis van Zijn volbracht heilswerk aan het kruis en van Zijn Koningschap, dat in Zijn kruisdood gegrondvest is. Het *Mysterium Christi* is daarom de inhoud van het Christelijk geloof, de grond van ons behoud, van onze gelukzaligheid, van onze verlossing en van onze eeuwige existentie in het Koninkrijk van God. In het *Mysterium Christi* ligt besloten al wat God van oudsher door Zijn heilsbeloften heeft doen verkondigen, ja al wat God voor tijd en eeuwigheid aan mens en wereld heeft te bieden.

e. Dit heilswerk nu, dit *Mysterium Christi* wordt in de sacramenten *gepresenteerd, tegenwoordig gesteld*. Het *Mysterium Christi* is n.l. over-

eenkomstig zijn aard een *verborgenheid*, een *geheimenis*. Het is niet hier en nu zichtbaar en tastbaar bij ons tegenwoordig. Het is een forensisch-eschatologische werkelijkheid. Een *forensische* werkelijkheid, want zijn inhoud is: de kruisdood van Christus, op Golgotha, ruim 19 eeuwen geleden geschied. Echter ook een *eschatologische* werkelijkheid, want zijn inhoud is evenzeer: de opstanding van Christus, Zijn Koningschap in eeuwigheid. Naar zijn inhoud moet dus het *Mysterium Christi* wel in het heden der historie onzichtbaar en ontoegankelijk zijn. Maar het wordt in het sacrament *gerepresenteerd*. Het sacrament stelt het *Mysterium Christi* tegenwoordig, d.w.z. het brengt het *Mysterium Christi* midden in het heden der historie waarin wij leven, zodat wij kunnen zeggen: zie hier is het *Mysterium Christi*, in déze tekenen, in dit water, in dit brood en in déze wijn is het onder ons tegenwoordig.

f. Het sacrament stelt het *Mysterium Christi* op een zodanige wijze tegenwoordig, dat het voor mensen, die leven in de historische werkelijkheid zichtbaar en toegankelijk wordt. Het *Mysterium Christi* wordt dus niet zó tegenwoordig gesteld, dat het onzichtbaar en ontoegankelijk blijft. Neen, de symbolische handeling geeft aan het onzichtbare geheimenis een zekere zichtbaarheid. De symbolische handeling is een zichtbaar beeld van het onzichtbare geheimenis. Toch is het slechts een *gesluierte* zichtbaarheid. Het eigenlijke *Mysterium Christi* blijft onder het beeld verborgen, zoals ook het lichaam onder het kleed, dat het bedekt, wel zichtbaar maar toch verborgen blijft. De ongesluierte aanschouwing van het *Mysterium Christi* is ons in het heden der historie niet beschoren. Ze is voor ons weggelegd in de *glorieuze toekomst*: „Jezus, wiens gedachtenis ik nu vieren mag, voer mij door de scheem'ring naar dien vollen dag, dat mijn oog Uw aanzicht zonder iets dat scheidt, ongesluierd schouwe in Gods heerlijkheid!” (Gez. 250 : 6).

Het sacrament is echter niet alleen een zichtbaar beeld van het onzichtbare *Mysterium Christi*, het is ook, ja nog veel meer, een open deur tot het in zich zelf voor ons ontoegankelijke geheimenis. Dank zij het sacrament is het voor ons mogelijk geworden met Christus mede te sterven en met Hem mede op te staan uit de doden, ja, is het ons mogelijk als weder-geborenen met en door Hem te leven in Zijn Koninkrijk. Het belangrijkste van het sacrament is dus niet gelegen in zijn zichtbaarheid, maar hierin, dat het ons mede neemt in het *Mysterium Christi*. Wij worden gedoopt. Wij worden ondergedompeld in of besprenkeld met water „in de naam van Christus”, dat is: wij worden ondergedompeld in Zijn dood, om herboren ten eeuwigen leven daaruit op te staan: „Wij zijn dan met Hem begraven door de doop in de dood, opdat, gelijk Christus uit de doden opgewekt is door de Majesteit des Vaders, zo ook wij in nieuwheid des levens zouden wandelen . . .” (Rom. 6 : 4). — Wij eten en wij drinken, wij worden gespijzigd en gelaafd, d.i. wij worden gevoed en gedrenkt met Christus' „lichaam en bloed”, wij leven door Christus, die Zich zelve voor ons gegeven heeft. Christus leeft in ons, en wij in Hem. Er ontstaat een band, een relatie, een gemeenschap, een *unio mystica* tussen Christus en ons, die ons geheel en al doortrekt. En die band is niet slechts een gemeenschap met Christus, maar — in Christus — ook met elkander. Rondom de Heilige Dis groeit de *communio Christi et sanctorum*, niet

als een psychologische vrucht van het gezellige tafelgesprek (ofschoon dat geen onbelangrijke facet der gemeenschap is), maar als een sacramentele vrucht der levensdeelname aan het *Mysterium Christi*. „Is niet de drinkbeker, die wij dankzeggende zegenen een gemeenschap (κοινωνία) aan het bloed van Christus; is niet het brood, dat wij breken een gemeenschap aan het lichaam van Christus?” (1 Cor. 10 : 16).

Zo zijn dus de beide sacramenten, de Heilige Doop en het Heilig Avondmaal, de twee grote „heilsmiddelen”, d.w.z. de middelen, om deel te hebben aan het heil, dat in het *Mysterium Christi* voor mens en wereld besloten ligt. Wellicht kunnen wij de gegeven en toegelichte definitie nog korter samenvatten in een van Soehngen¹⁾ afkomstige formulering: het sacrament is een *mysterium representans*, d.w.z. het sacrament is het *Mysterium Christi* zelf, zoals het onder ons, in het heden der historie, tegenwoordig is door het teken, door de symbolische handeling. Of nog anders, in een uitdrukking, ons door de beroemde mysterie-theoloog Odo Casel²⁾ geschonken: Het sacrament is een cultus-mysterie, d.w.z. een cultische gestalte van het *Mysterium Christi*.

Confrontatie. Dit sacramentsbegrip nu grenst zich af tegen een aantal andere definities, die in de geschiedenis der Kerk burgerrecht en gelding hebben verkregen.

Allereerst tegenover het Rooms-Katholieke sacramentsbegrip. Het Concilie van Trente heeft geen officiële sacraments-definitie opgesteld. In de *Roomse Catechismus* echter vinden wij de volgende, toch wel algemeen aanvaarde omschrijving: Het sacrament is „een zichtbaar teeken, dat overeenkomstig de goddelijke instelling het vermogen bezit, de heiligheid en gerechtigheid zowel te betekenen als uit te werken.”

Er zijn in deze definitie zowel punten van overeenkomst, als ook verschilpunten met de door ons gegeven definitie.

De Roomse catechismus erkent dat het sacrament een *teken* is, d.w.z. dat het heenwijst naar een verborgen werkelijkheid. Verder wordt terecht de nadruk gelegd op de *goddelijke instelling*, ofschoon deze omschrijving ruimte overlaat ook voor sacramenten, die niet *rechtsstreeks* door Christus zijn ingesteld. In de derde plaats wordt hier de oorspronkelijke waarde van het sacramentele symbool erkend. Het sacrament is geen „*inane symbolum*”, maar een symbool dat participeert aan de betekenende werkelijkheid.

Tot zover reikt de overeenstemming. De verschillen zijn echter dieper en belangrijker. Het sacrament wordt n.l. gewaardeerd als een middel om „heiligheid en gerechtigheid te bewerken”. Zo wordt het dus van een *Christo-centrische* tot een *anthropocentrische* werkelijkheid. Het sacrament is een „genade”-middel. Het stort de genade, als een kracht, een *δυναμις* in de zielen, om deze te heiligen en te rechtvaardigen. Het einddoel van de beweging, van de werking van het sacrament is niet: het *Mysterium Christi*, maar de heilige en rechtvaardige mens. Het sacrament dient niet

¹⁾ Zie Gottlieb Soehngen: „Symbol und Wirklichkeit im Kult-mysterium, Bonn 1940, blz. 111 vv.

²⁾ Zie o.a. Odo Casel: „Het Christelijke Kultus-Mysterium”, Brugge 1943, blz. 23 vv.

om de mens in te voegen en op te bouwen in het *Mysterium Christi*, maar om de genade in te storten in de ziel. De heiligheid en gerechtigheid worden opgevat als een *psychologische werkelijkheid*, als een mogelijkheid, die in de individuele mens verwerkelijk moet worden. Deze beweging van God (in Christus) door het sacrament naar de individuele mens hangt samen met de gehele Rooms-Katholieke visie van de verlossing als voortzetting der incarnatie. De nederdaling van God in het vlees, die in Christus begonnen is, zet zich voort in de Kerk, met name door de sacramenten. Zeker, rondom de categorie van de voortzetting der incarnatie is een levendige discussie gaande; hierover is, ook van Rooms-Katholieke zijde, nog niet het laatste woord gesproken; in hoofdzaak echter is de heilsbeweging hier eenzijdig van God (in Christus) door het sacrament naar de mens. De mens is het eindpunt van deze beweging. Vandaar dat wij haar anthropo-nectrisch noemden.

Thans iets over het Reformatorische sacramentsbegrip. Hier is het niet zo gemakkelijk een heldere beschrijving te geven. Immers, de reformatorische opvattingen lopen vrij sterk uiteen. Een ding echter schijnt aan alle reformatorische sacramentsopvattingen gemeenschappelijk te zijn: het sacrament wordt hier opgevat als een *woord* (*verbum visibile*), als een *cognitieve* categorie dus. Het wil iets bekend maken. Hoogstens iets, dat bekend gemaakt is, verzegelen, bevestigen. Een *principiële* onderscheid tussen woord en sacrament bestaat hier niet. Er zijn wel verschillen: b.v. de *zichtbaarheid* van het sacrament tegenover de *hoorbaarheid* van het woord; de *handeling* van het sacrament tegenover de *prediking* van het woord, enz. Maar deze verschillen zijn niet fundamenteel. De gemeenschappelijke grond van woord en sacrament is het cognitieve karakter van beide.

Vergelijken wij nu deze Reformatorische sacramentsopvatting met de Rooms-Katholieke, dan valt ons wel eerst het grote onderscheid op, maar anderzijds toch ook de grote overeenkomst. Het onderscheid bestaat hierin, dat het heil, dat door het sacrament geschonken wordt niet als een kracht (*vis, virtus*) wordt ingestort, maar door het woord wordt verkondigd. Niet het zichtbare teken, maar het hoorbare woord is het „kanaal” waardoor het heil tot ons komt. In strikte zin is dit beeld echter verwerpelijk voor de Reformatorische sacramentsopvatting, immers de „genade” wordt hier niet als een stroom opgevat, die de ziel binnenvloei, eerder als een bliksem, die de ziel raakt, doodt en opricht. Toch is ook de bliksem een „stroom” van electriciteit van boven naar beneden. En daarin blijkt nu de verwantschap tussen de Roomse en de Reformatorische sacraments-opvatting. *Beide zien het sacrament als een genade-middel, waardoor God tot de mens komt, waardoor Hij de ziel van de mens bereikt.* De mens is het eindpunt van de sacramentele beweging. Ook de Reformatorische sacraments-opvatting is *anthropocentrisch*.

En hierin staat dus ook de Reformatorische sacramentsopvatting tegenover het door ons geformuleerde sacramentsbegrip. De beweging van het sacrament is o.i. in de grond der zaak *niet* een beweging van God (in Christus) naar ons toe, maar een beweging van de mens naar het *Mysterium Christi*. Niet de mens, maar het *Mysterium Christi* is het eindpunt dezer beweging. Er zijn *drie* bewegingen tussen God en mens. De éne, de eerste, de fundamentele beweging is de beweging van God naar

mens en wereld. Deze beweging is voleindigd op Golgotha. De andere beweging echter is een beweging van ons naar het *Mysterium Christi*, naar de gekruisigde en opgestane Christus: „En Ik, zo wanneer Ik van de aarde verhoogd zal zijn, zal ze allen tot Mij trekken.” Deze tweede beweging nu is de beweging van het sacrament: Door de H. Doop worden wij met Christus begraven in Zijn dood om met Hem op te staan tot een nieuw leven, en door de Heilige Dis worden wij overgezet in het Koninkrijk van den Zoon.

Oorsprong van het sacramentsbegrip. Tenslotte rest ons nog een enkele vraag te beantwoorden. Is het sacramentsbegrip, dat wij opstelden, op grond van een onderzoek naar zin en functie van de beide handelingen, die de Kerk sacramenten pleegt te noemen, een *novum* in de geschiedenis der Kerk? Wij haasten ons deze vraag ontkennend te beantwoorden. Ware het gevonden sacramentsbegrip een *novum*, dan zou dit betekenen, dat in de 19 eeuwen, die achter ons liggen, van het begin af aan, een onjuist sacramentsbegrip geheerst had: dat dus nog nimmer de ware zin en functie van het sacrament door de Kerk ontdekt was. En dit is in strijd met de grondwaarheid, dat de Kerk leeft van de traditie der apostelen. De Kerk heeft in zekeren zin niets anders te doen, dan de Apostolische traditie onveranderd te bewaren. Helaas is zij hierin zeer in gebreke gebleven. Maar in de oorsprong moet ook het juiste begrip van het sacrament in de Kerk aanwezig geweest zijn. Indien er geen sporen te vinden zouden zijn van het door ons opgestelde sacraments-begrip, dan zouden wij ons ernstig hebben af te vragen, of wij daarin niet een aanwijzing hadden, dat wij zélf ons een onjuist begrip van het sacrament gevormd hadden. Het blijkt echter dat het door ons gevonden sacramentsbegrip gedurende de eerste eeuwen *onaangevochten leer der Kerk* is geweest. De reeds eerder genoemde Dom. Odo C a s e l heeft gedurende zijn gehele vruchtbare leven vele bewijzen geleverd van de oorspronkelijkheid van dit sacramentsbegrip. De belangrijkste bewijspplaatsen zijn o.a. door Dr L. M o n d e n S.J. verzameld in zijn studie over „Het Misoffer als Mysterie” ¹⁾. Vele citaten vindt men er van Johannes Ch r y s o s t h o m u s, Theodorus van M o p s u e s t i a, E u t y c h i o s, A m b r o s i u s, L e o d e G r o t e, M a x i m u s v a n T u r i j n, H i e r o n y m u s e n A r n o b i u s, A u g u s t i n u s, F a u s t u s v a n R e j i, G r e g o r i u s d e G r o t e e n P a s c h a s i u s R a d b e r t u s.

Het blijkt uit deze citaten, dat de latere opvatting, dat het sacrament een genade-middel is, (een middel, dat genade instort in de zielen), niet de oorspronkelijke was. Oorspronkelijk is de opvatting dat de sacramenten cultus-mysteriën zijn, cultische representaties van het *Mysterium Christi*. Bij A u g u s t i n u s gaan dan duidelijk de wegen uiteen. Het zou ons te ver voeren, op deze plaats hierop dieper in te gaan.

Tenslotte menen wij zelfs dit vroeg-Christelijke sacraments-begrip tot in de bijbelse traditie te kunnen opsporen. Wij hebben immers gezien, dat het woord „sacramentum” enige malen in de vulgaat-vertaling voorkomt. Welnu: het is daar steeds de vertaling van het Griekse woord *μυστήριον*. En *μυστήριον* is op deze plaatsen de aanduiding voor het

¹⁾ Dr L. M o n d e n S.J.: „Het Misoffer als Mysterie”, Roermond, Maaseik 1948.

Mysterium Christi, het heilswerk van Christus. Vgl. Eph. 1 : 9-12, Eph. 3 : 1-13, Eph. 5 : 32, Col. 1 : 25-27, 1 Tim. 3 : 16. Slechts op twee plaatsen in de Openbaringen (Op. 1 : 20, Op. 17 : 7) schijnt het in algemene zin te worden verstaan. Het woord „sacramentum” in de vulgaat is dus blijkbaar synoniem met μυστήριον, wat te meer blijkt uit het feit, dat op meerdere plaatsen μυστήριον in het Latijn onvertaald werd weergegeven door *Mysterium*. Het woord *sacramentum* nu heeft een duidelijk cultische klank. Oorspronkelijk betekent het krijgseed, later, *inwijdingsrite*, *cultische handeling*. Dat juist dit woord door de vulgaat-vertalers werd gekozen om het Griekse woord μυστήριον weer te geven, wijst er op, dat zij het woord μυστήριον in cultische zin verstonden. Blijkbaar was μυστήριον voor hen niet een louter cognitieve, eerder een cultische categorie. En is dit cultische accent niet onmiskenbaar duidelijk in een woord van Paulus: „Zo moet men ons beschouwen: als dienaren van Christus, aan wie het beheer van de geheimenissen Gods is toevertrouwd.” (1 Cor. 4 : 1)? In 't Grieks staat hier: „οἰκονομοὺς μυστηρίων θεοῦ”, in de vulgaat-vertaling: *dispensatores mysteriorum Dei*”. (Vgl. ook Eph. 3:1-13, waar de uitdrukking in het enkelvoud voorkomt!)

Het is niet onmogelijk, zelfs waarschijnlijk, dat Paulus bij dergelijke uitdrukkingen reeds denkt aan de kerkelijke sacramenten, als cultische representaties van het *Mysterium Christi*.

En evenzeer is het mogelijk, dat dit cultische accent ook ligt in de lezing van Mattheus en Lucas van het enige logion in de Evangeliën, waarin sprake is van het μυστήριον, n.l. Marcus 4 : 11: „En Hij zeide tot hen: u is gegeven het geheimenis (μυστήριον, vulg. *mysterium*) van het Koninkrijk Gods.” In de parallel-plaatsen bij Mattheus en Lucas is het enkelvoud n.l. veranderd in het meervoud (μυστήρια).

De oorsprong van het door ons in navolging o.a. van Odo Casel geformuleerde sacraments-begrip ligt dus in elk geval in de vroeg-Christelijke kerk, maar zijn wortels zijn te vervolgen tot in de Nieuw-Testamentische traditie, met name in de brieven van Paulus en zelfs in de synoptische evangeliën.

Practische consequenties. Het is duidelijk, dat deze sacraments-opvatting belangrijke praktische consequenties medebrengt. Indien het zo is, dat de sacramenten de cultische representaties zijn van het *Mysterium Christi*, dan zal het cultische leven der Kerk opnieuw *rondom de sacramenten* moeten worden opgebouwd. Anders gezegd, dan zal het sacrament de cultische handeling bij uitnemendheid moeten zijn. Christendom is dan niet slechts het geloof in de *Waarheid* Gods, maar vooral de levens-deelname aan de cultisch tegenwoordige *Werkelijkheid* Gods, de werkelijkheid van het *Mysterium Christi*. En dit zal dan weer met zich medebrengen het herstel van de oer-oude onderscheiding van *missa catechumenorum* en *missa fidelium*, zij het ook in een moderne vorm. Uitwerking van dit gezichtspunt zou echter te veel plaatsruimte vergen. Ook voor deze vragen moeten wij dus wel naar elders verwijzen ¹⁾.

Amsterdam, 1 Augustus 1951.

J. PLOOIJ.

¹⁾ Zie o.a. J. Plooi: „Mysterie en Sacramenten”, Kerk en Eredienst, Jrg. IV (1949), No. 2, blz. 81-92 en „Missa fidelium en Missa catechumenorum”, Kerk en Eredienst, Jrg. III, No. 2, blz. 95-104.

De middelen der genade: de sacramenten

ALGEMENE LEER.

De catechismus der geloofs- en zedeleer van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland behandelt in een drietal paragrafen het wezen en de werking der genade. Over de genade van God wordt in de 1e paragraaf geleerd dat zij is: „de openbaring van zijn liefde of de betoning van zijn goedgunstige gezindheid jegens ons *zondaren*, waardoor Hij ons verstand verlicht, ons hart geneest en onze wil ten goede keert. De hoogste openbaring van die genadige liefde Gods jegens ons is de zending van zijn eniggeboren Zoon Jezus Christus. Haar uitwerking maakt ons tot nieuwe mensen, die God kennen, Hem liefhebben en zijn wil doen. Verdienen kunnen wij die genade van God niet, daar zijn liefde altijd aan onze liefde jegens Hem voorafgaat, zij „voorkomt” ons altijd en in alles”.

Van het werk van Christus, de objectieve soteriologie, vloeit de leer der heiliging over in de subjectieve soteriologie, (regeneratio, justificatio, sanctificatio), die niet alleen de ecclesiologie omvat, de leer der kerk als gemeenschap en instituut, waarbinnen God zijn heil bewerkt, maar volkomen logisch ook de leer aangaande de middelen, waardoor het heil de enkeling bereikt: de sacramenten. Hierbij is het niet zo zeer de vraag of deze middelen (*media salutis, media gratiae*) bestaan als wel of Christus deze middelen gewild heeft, of Hij (en de H. Geest) er gebruik van maakt, of het heil er aan gebonden, er in vervat is, of het in en door die media zelf wordt medegedeeld. Dat hierbij door ons uitersten als mysticisme en Romanisme worden afgewezen behoeft weinig betoog. Mysticisme, dat de werking Gods op de mens alleen immediate erkent verarmt elk medium tot afbeelding, belofte, herinnering, aanduiding, een standpunt, dat tot rationalisme in de leer der heiliging moet leiden. Daarentegen nadert men onvermijdelijk zeer dicht de grens der magie, wanneer men met Rome deze media maakt tot min of meer zelfstandige heilsfasen, die nog slechts in zeer losse relatie staan tot Christus en zijn verlossingswerk.

Het begrip „genademiddel” kan niet zonder meer uit het N.T. worden verklaard. Het N.T. geeft geen leer of theorie omtrent genademiddelen in het algemeen, of sacramenten in het bijzonder; het constateert feiten. Het levert ons over hoe Jezus alle mystiek en magie vermijdt het onzichtbare heil op zichtbare wijze tot de mensen brengt en zich ook op het terrein van de geestelijke verlossing en heiliging bediende van vormen (ademen, doop, maaltijd), die echter meer zijn dan louter symbolen. Een symbool is niet onmisbaar, (getuige b.v. het genezen van de ene blinde door het leggen van slijk op de ogen, bij de andere niet), maar de vormen, waaraan Jezus het verwerven van eeuwig, geestelijk heil verbindt doen ons reeds iets van het wezen van het *μυστήριον*, het sacramentum, vermoeden daar het zich als opus operatum niet laat vervangen door welke gezindheid of geestelijke spanning onzerzijds ook.

De Schriftuur kent geen woord, dat door ons woord „genademiddel” vertaald zou kunnen worden. De Vulgaat vertaalt weliswaar het woord *μυστήριον* soms met sacramentum, maar ook dan is sacramentum nog niet in de huidige technische zin gebruikt. Misschien staat de uitdrukking „*οἰκονομοὶ μυστηρίων θεοῦ*” in 1 Kor. 4/1 nog het dichtst bij ons

tegenwoordig begrip van sacramentum, al moet hier *μυστήριον* ongetwijfeld in bredere zin worden opgevat. Van een woord als *μυστήριον*, c.q. sacramentum valt geen algemene begripsbepaling voor genademiddel af te leiden. Dit zal dus dienen te geschieden uit het medium of beter nog de *media gratiae* zelve. Het zou voor de hand liggen, wanneer wij als G.G.D. een begripsbepaling trachtten te formuleren uit het zevental, dat de katholieke kerk als genademiddelen onder de verzamelnaam van sacramenten accepteert, maar daarmee zouden wij handelen in strijd met de traditie der patres, die wel belangrijke beginselvragen ter sprake brengen, maar geen algemene leer ten aanzien van *μυστήρια* of sacramenta ontwikkelen. Zij hebben onder sacramenta en *μυστήρια* menigmaal objecten verstaan, die zich onder het later gefixeerde woord sacrament niet laten onderbrengen, zoals de *doopceremoniën* en andere *liturgische* gebruiken. Van groot gewicht is echter, dat er onder de patres een onverdeelde consensus bestaat ten aanzien van de *werking* der sacramenten, die nooit symbolisch, maar altijd als een realiteit wordt beschouwd. De *efficacitas* van een sacrament wordt niet afhankelijk gesteld van de *sanctitas* van de bedienaar. De sacramenta zijn altijd sacramenta ecclesiae: „Christus est qui baptisat” (Augustinus), en de *validitas* is afhankelijk „non eorum meritis a quibus ministratur nec eorum quibus ministratur constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum a quo institutis est bene utentibus ad salutem”. (Augustinus Contra Cresconiam Donatistan IV 16 : 19). Teken en genade zijn onafscheidelijk verbonden. Augustinus karakteriseert een sacrament als: *signum visibile invisibilis gratiae*. Daarbij moet echter gedacht worden aan zijn klassiek geworden woord t.a.v. het sacrament v. d. Doop: „Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Etiam ipsum tamquam visibile verbum” (Tract. in Johannes 80 : 3). Zijn „*signum visibile*” kan dan ook niet maar als symbool of teken in algemene zin worden verstaan, maar als bewijs, getuigenis, openbaring, zichtbaarmaking, verzekering. In het *signum* wordt Gods woord hoorbaar, zijn komst zichtbaar, zijn handelen (Deus sanctificator) tastbaar en ervaarbaar. Een algemeen sacramentsbegrip heeft Augustinus met deze uitspraken ten aanzien van de Doop zeer zeker niet gegeven en ook niet willen geven. Wat voor ons echter in de consensus patrum van zo groot belang is, is het getuigenis, dat de openbaring van Gods heiligende en verlossende liefde, welke in Christus haar hoogtepunt bereikte, met Hem niet geëindigd is, maar dat deze openbaring, deze mededeling van de *χαρις Θεου* voortgaat. Zij, die in deze *χαρις* delen vormen met Christus één lichaam, nl.: *de kerk*, waarvan Hij het hoofd is. Zijn kerk is het primaire genademiddel, omdat Christus in en door die kerk zelf zijn werk voortzet, de zijnen voor zich opeist, hen in zijn werk betreft, waarmee tevens de noodzakelijkheid van het ambt gegeven is. Evenzeer als het nodig was, dat Gods woord vlees werd, evenzeer is het nodig, dat wedergeboorte, zondenvergeving, heiligmaking zintuigelijk ervaarbaar blijven. Zoals de vleeswording des woords grondprincipe van elk genademiddel is, zo zet Christus als middelaar tussen God en mens z'n genadeopenbaring voort in z'n reëel lichaam: de kerk. Elke handeling ten aanzien van *initiatio*, *remissio* en *sanctificatio*, door Christus haar toevertrouwd, is een genademiddel, waarin Hij zelf zijn werk voortzet. Kerk, ambt en genademiddel (sacra-

ment) vinden hun oorsprong, verklaring en ratio essendi in de incarnatie.

Wanneer wij genademiddel nemen in de ruimste zin des woords en daar- onder dus alles verstaan wat genade bemiddelt, dan zouden we daaronder kunnen rekenen: Jezus Christus zelf, Zijn kerk, het leven der kerk (ambt, prediking, traditie, eredienst en gemeenschap), gebed en geloof, en last but not least: het Woord. Toch treffen we ze niet onder het geijkte zevental der kerk aan. Waarom niet?

Onze Middelaar Jezus Christus, door wie alle dingen zijn, ook de media gratiae, mag en kan niet onder de media gesteld worden. Als *genitus, non factus, consubstantialis patri*, laat Hij zich niet met een of ander medium coördineren. Zo ook Zijn kerk, die het lichaam is, waarvan Hij het hoofd is, die Zijn leven bezit. Zij is zijn blijvende incarnatie. Ofschoon enerzijds door zijn genade gevormd, draagt en bewaart zij anderzijds zijn genade. Zij is onze moeder, de middelares der media gratiae Christi. Haar leven is evenmin een medium in stricte zin. Het bepaalt veeleer het geestelijk klimaat, waarin de genade werkt.

Onze in de aanhef van dit artikel genoemde catechismus wijdt in het hoofdstuk over „wezen en werking der genade” een afzonderlijke paragraaf aan het gebed en noemt dit: de weg der genade. Het gebed vindt z’n correlatief in het geloof. Ofschoon het wekken van waarachtig geloof als *donum Dei* en de verheffing der ziel tot God in waarachtig gebed als adem des H. Geestes gekarakteriseerd kunnen worden zijn gebed en geloof beide niettemin in wezen werkzaamheden onzerzijds. Principieel is dan ook uitgesloten, dat zij zelf genade schenken of op objectieve wijze genade mededelen. De mens zelf kan geen bron of middelaar der genade zijn. Gebed en geloof zijn ongetwijfeld het eerste en het voornaamste in het godsdienstig leven van de mens, maar meer dan weg, of wijze waarop, of sfeer, waarin Gods genade vruchtbaar ontvangen wordt zijn zij niet. Zij zijn zelf reeds vruchten der genade, en functionneren t.o.v. de objectieve vrije gift van Gods genade, als de houding van de knecht, die in volkomen afhankelijkheid van het vrije geschenk van zijn Heer in geloof bidt: „Spreek Heer, uw dienaar hoort!”

Veel meer dan de kerk, of geloof en gebed, ligt het voor de hand het „woord” genademiddel te noemen. Principieel is het dan ook door de Reformatie als het enige en eigenlijke genademiddel erkend, waar veel voor te zeggen zou kunnen zijn. Het reformatorische standpunt, gebaseerd op Rom. 10/14—17, concludeert: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ δια ῥήματος θεοῦ*. Naar 1 Petr. 1/23 is het woord grondslagen voorwaarde der wedergeboorte. Aldus opgevat echter is het „woord” niet anders, dan de zich openbarende God zelf, concreter nog: *ὁ λόγος*. In deze zin echter laat het zich evenmin als medium gratiae of salutis kwalificeren, als onze *μεσίτης* Jezus Christus zelf. In deze zin is het: *Deus ipse qui loquitur*. Daar de reformatie het schenken der genade in het sacrament niet los kan denken van God, (in welke richting de sacramentspraktijk van Rome zich ontwikkelde) legde zij terecht de nadruk op de „belofte Gods”, die onfeilbaar is en in het verbum Dei onfeilbaar aan ons betuigd wordt. Toen zij daarmede echter voor de taak kwam te staan dit „verbum Dei” nader te omschrijven kon zij dit niet anders doen dan door wet en evangelie. Om deze nader aan te wijzen beging zij echter de fout, wet en evangelie

te identificeren met de bijbel, de inspiratie te dogmatiseren, de canon te critiseren, wetenschappelijk onderzoek, al naar het haar uitkwam, te aanvaarden of te negeren, zonder er in te slagen de onderlinge relatie van wet en evangelie juist als genademiddel te bepalen. Als functionering van het verbum scriptum liet zich niets anders aanwijzen dan prediking en lezing van de bijbel, waarmede het „woord” als genademiddel in dezelfde problematiek terecht kwam als de reeds bestaande sacramentstheorie in vragen als: Hoe werkt de genade door het woord? Is het lezen en prediken op zich zelf genadewerkend? Ligt de genade objectief, niet alleen in het verbum locutum, maar ook in het verbum scriptum besloten, of werkt het alleen, wanneer het functioneert als voertuig van de H. Geest. Werkt het als zodanig ex opere operato, of alleen als het geloof ontmoet. Hoe is dat geloof dan geboren, uit het lezen van het woord of buiten het woord om. Is er een mogelijkheid van genadebemiddeling door de H. Geest buiten het woord om? Nooit is de reformatorische theologie er in geslaagd al deze vragen afdoende te beantwoorden. Er is een probleem van wet en evangelie, van inspiratie, van woord en geest, er bestaat een plechtig ministerium verbi divini maar tot klaarheid in haar leer van genademiddel of sacrament is zij nooit gekomen. Door de sacramenten van doop en avondmaal afhankelijk te maken van het woord als Gods promissio, waarvan zij signum en sigillum zijn stelt zij ze als media gratiae buiten werking ten behoeve van de toepassing der sacramentstechniek op het „woord”. Dat er buiten het woord om nog andere signa visibilia zijn, die in niet geringere mate vormen van het verbum Dei kunnen zijn, ziet de Reformatie over het hoofd. Trouwens het woord kan alleen objectief en onfeilbaar genade werken, als God zelf het spreekt, maar dan is het identiek met God zelf, en niet langer medium maar fons gratiae.

De theologische begrenzing van het begrip genademiddel is met het bovenstaande waarschijnlijk wel voldoende geadstrueerd. Deze begrenzing heeft dus niet ten doel het genadewerkend karakter van woord, geloof, gebed of kerk te beperken, maar deze in hun eigen theologisch verband die breedte en ruimte en diepte te laten, die daar logischer en systematischer tot haar recht kan komen dan hier het geval is, waar het er om gaat de bijzondere plaats en taak der genademiddelen in stricte zin, de algemene leer der z.g.n. sacramenten dus, te behandelen. Hoewel handelingen als doop, avondmaal en handoplegging onderlinge verschillen vertonen, zijn zij toch ook weer verbonden door een gemeenschappelijk onderscheid t.o.v. kerk, gebed en woord. Met de theologische behandeling van de genademiddelen in engere of stricte zin wil niet gezegd zijn, dat wij hiermede overgaan tot de behandeling van het genademiddel κατ' ἐξοχήν. Waar het op aan komt is, afgezien nog van benaming en getal, te onderzoeken, welke de gelegitimeerde handelingen der kerk zijn, waardoor Christus' voortgezette verlossingswerk zich openbaart ten aanzien van initiatio, remissio en sanctificatio der geroepen heiligen.

In de 3e en laatste paragraaf van het hoofdstuk, dat in de Catechismus de Geloofs en Zedeleer van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland wezen en werking der genade behandelt, wordt het wezen van een sacrament omschreven als „een uitwendige handeling, die de kerk onder gebed

verricht en waardoor God ons zijn genade schenkt". De nadruk valt op God en kerk. Dit vraagt toelichting. Genademededeling kan alleen geschieden van Godswege in Christus door de H. Geest. Deze drievoudige grondslag, waarbij God bron, Christus middelaar en de H. Geest bewerker is kan nooit aan menselijke kant komen te liggen. Dit werd door het concilie van Trente geconcretiseerd in Canon I van Sessio VII: *omnia sacramenta a Jesu Christo Domino nostro (immediate) esse instituta*. Zelfs de scholastiek is er niet in geslaagd hieruit voor elk sacrament *gelijkelijk* het institutum a Christo te eisen, maar ontwikkelde daarin allerlei nuances. De theologie heeft trouwens niet het recht voor elk sacrament vooraf een gelijkkluidende voorwaarde te stellen. Elke sacramentele handeling zal op haar eigen oorsprong moeten worden getoetst en in haar bijzondere verhouding tot Christus moeten worden bepaald. De instelling van een sacrament door Christus „*ipsis verbis*" dient dan ook ten aanzien van elk sacrament afzonderlijk te worden onderzocht.

Van de institutie van een sacrament moet onderscheiden worden de vraag: Wie geeft de genade in de sacramenten. Als onze Catechismus daarop antwoordt: „God alleen is de Gever van alle genade, want geen mens kan beschikken over het heil en de zaligheid", dan is daar dus mede uitgedrukt, dat God, c.q. Christus de minister principalis is, zoals ook de patres eenstemmig zijn in de leer, dat Christus zelf de bedienaar, de auctor sacramentorum is. De persoon van de menselijke bedienaar heeft niets met de genadebedeling te maken. De potestas baptisandi b.v. blijft in Christus, anders, zegt Augustinus: tot baptismata essent, quot ministri essent. (Tract. in Joh. evangelium V : 11, VI : 6). Belangrijker dan de vraag, of het N.T. *ipsissimis verbis* de instelling van een sacrament bevat, is de vraag of Christus de *immediatus minister sacramenti* is. Los van het laatste n.l. zou het eerste de mogelijkheid in kunnen sluiten, dat een sacrament na de instelling op zich zelf werkt.

De vraag naar de bediening der sacramenten in de voor de genadebemiddeling zo specifieke zichtbare, hoorbare en tastbare zin, waardoor de werking der genade zintuigelijk waarneembaar wordt, beantwoordt onze catechismus aldus: „De sacramenten worden bediend door de dienaren, die in de kerk daarvoor zijn aangesteld."

Daar de sacramenten de specifieke vorm zijn, waardoor Gods genadebetoon zintuigelijk waarneembaar wordt behoeven zij ook niet minder specifieke bedienaren, die als *οργανοι λειτουργικου* instrumenteel slechts de plaats van de eigenlijke en enige mediator gratiae, Christus, kunnen innemen. Daarmede gaat geen potestas op de bedienaar over, hij wordt geen Dominus, maar blijft servus of minister secundarius sive instrumentalis, zoals de Roomse theologie het formuleert. De bedienaar is altijd in directe zin minister ecclesiae, omdat hij zijn ministerium slechts uitoefenen kan waar en wanneer en voor zover de kerk dat eist. De sacramenta blijven het onvervreemdbaar bezit der kerk, daar zij als zodanig alleen sacramenta Dei of Christi kunnen zijn. Tegen de spiritualistische of puriteinse eis van persoonlijke sanctitas van de minister heeft de kerk zich dan ook steeds verzet, daar deze eis de minister tot de potentiële plaatsvervanger van Christus zou maken, welke dwaling slechts tot deïsme en magie kan leiden. Zo zegt ook Augustinus in zijn tractaat op het evangelie van Johannes (5 : 11), dat de potestas van de Heer op niemand

overgaat, het ministerium echter „et in bonos et in malos”. Degene, die een sacrament ontvangt moet overtuigd kunnen zijn, dat de kerk achter de dienaar staat, die met geen andere intentie mag handelen dan de intentio faciendi, quod facit ecclesia. Wie de minister sacramenti is, nl. de bisschop, de priester of de gelovige zonder meer laat zich niet in een algemene regel vastleggen, maar kan slechts bij de behandeling der sacramenten afzonderlijk klaar worden omschreven. Essentieel voor de algemene leer der sacramenten is, dat de kerk de dienaren stelt.

Daar de vraag naar het tot stand komen van een sacrament, de vorm dus, zich heel moeilijk generaliserend laat beantwoorden, kunnen we in dit verband slechts zeer terloops er op ingaan. Voorop dient echter te staan, dat een sacrament zich van een genademiddel in het algemeen onderscheidt door z'n bijzondere vorm, z'n zintuigelijke waarneembaarheid. Wil het dan ook als medium gratiae of salutis de ontvanger zekerheid waarborgen t.o.v. het heil, de genade, die hij verwacht, dan zal die vorm ook nauwkeurig vast moeten staan. Opdat daarbij alle magie verre blijve, zal dan ook Gods promissio steeds de achtergrond dienen te zijn, waardoor de vorm bepaald is. Want niet elke reiniging met water b.v. is een doop. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum (Aug. Tract. in Joh. 80 : 3). Gods belofte vormt de inhoud van ons geloof.

De scholastiek verving de uitdrukkingen elementum en verbum voor de termen materia en forma. Deze onderscheiding laat zich zeer goed hanteren bij de doop. Toegepast op elk der 7 sacramenten echter, die door de scholastiek op één lijn werden gesteld, werkt deze onderscheiding verwarrend. Wanneer de theologie de uitwendige bediening van een sacrament generaliserend omschrijven wil, dan spreke zij bij voorkeur van het signum, dat zowel de actio als het verbum omvat. Actio en verbum zal zij echter bij de behandeling van elk sacrament afzonderlijk niet maar als toevallige accidentia kunnen benaderen, maar als accidentia, die het sacrament ipso facto bewerken. Niet omdat God zich door het signum tot genademiddeling laat dwingen, maar omdat het signum, dat in Gods promissio rust, de ontvanger zijn genadewerking waarborgt. Daarom geeft de O.K.-Kerk bij de bediening van een sacrament de voorkeur aan de deprecatieve vorm, in tegenstelling met de in het Westers Katholicisme overigens zeer algemeen geworden indicatieve vorm, daar het tot stand komen van Gods werking, de verwezenlijking van Zijn promissio door de deprecatieve vorm rechtstreeks wordt geaccentueerd dan door de indicatieve vorm, die de menselijke actio te veel op de voorgrond plaatst.

Tevergeefs zal men in onze catechismus der Geloofs- en Zedeleer onder de algemene leer over de sacramenten het antwoord zoeken op de vraag hoe en wat een sacrament „werkt”. Deze vraag vindt men steeds gesteld bij de behandeling van elk der 7 sacramenten afzonderlijk, wat de duidelijkheid slechts ten goede komt. Voor ons doel is het echter van belang, dat er onder het algemene aspect, waarin wij de sacramenten bezien, iets van gezegd wordt. Het gaat hier om de werkzaamheid der sacramenten, welke door de scholastiek geformuleerd en door Trente bekrachtigd werd met de omschrijving, dat een sacrament z'n efficacia niet bezit ex opere operantis, maar *ex opere operato*. De reformatie heeft dit „ex opere operato”

principieel verworpen. Zij wilde zich daardoor hoeden voor het gevaar het sacrament als een „*vas gratiae*” te isoleren van Gods souverain werkende promissio, ging daarin echter zo ver, dat de objectieve efficacia van het sacrament geheel en al buiten werking werd gesteld, zodat het nog slechts als teken en zegel op Gods belofte waarde en betekenis behield. Daarmede heeft de Reformatie de realiteit van de efficacia sacramenti tot nul gereduceerd. De term „*ex opere operato*” voor de werking van een sacrament is misleidend. Anderzijds echter mag men de efficacia, (waarvan wij bij voorkeur spreken als wij het hebben over de actio van een sacrament), niet afhankelijk stellen van de ontvanger. Een sacrament komt niet tot stand door 's mensen geloof in de werking van een sacrament, maar uitsluitend door God, die het sacrament tot drager en openbaring van z'n genade maakt. Het resultaat van de efficacia van een sacrament heeft stellig wél te maken met de dispositie van de ontvanger, want evenmin als het zich laat lenen tot voorwerp van spel of spot, evenmin zal het zich de mens ongewild en ongewenst opdringen. Maar als een sacrament in z'n efficacia nooit meer dan teken kan worden en nooit meer kan doen dan een genade bezegelen, die eigenlijk reeds op andere wijze geschonken is, dan is het verband tussen het signum en de res signata, de relatie van het sacrament met Gods promissio, van alle actie beroofd en dus totaal overbodig, zonder zin en zonder doel.

Op de vraag „wat” de sacramenten uitwerken, dient de theologie in haar antwoord eveneens elke eenzijdigheid te vermijden. Het Tridentium leert, dat door de sacramenten omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel omnia reparatur. De gratia sanctificans, die door de sacramenten als een gratia creata aan de menselijke natuur wordt toegevoegd, verheft de mens tot een staat, waarin hij de zaligheid „de condigno” verdienen kan. Hiertegenover ziet de reformatie de effectus sacramenti hoofdzakelijk en te eenzijdig als zondevergeving. De volle nadruk t.a.v. de vraag „wat” de sacramenten uitwerken dient echter gelegd te worden op Gods genade. GóD werkt Zijn genade in ons uit d.i.: zijn welbehagen in ons door Christus met als resultaat Zijn inwoning in ons door de H. Geest. Wij ontvangen dan ook niet telkens iets anders in de verschillende sacramenten, maar het effect verschilt alleen in de wijze waarop, de omstandigheden waaronder en de behoefte waarnaar God in Christus tot ons komt. Christus is de inhoud van alle sacramenten. Het is dan ook onjuist, dat Trente in het voetspoor der scholastiek aan de sacramenten van doop, vormsel en priesterschap een *character indelebilis* toekende, alsof het „non iterandum” dezer sacramenten een eigenschap is, die zich van de sacramentele genade in het algemeen laat onderscheiden. Augustinus hanteert deze term weliswaar ook reeds, maar niet anders, dan om daarmede de echtheid, de geldigheid en zuivere oorsprong van doop, orde en onontbindbaarheid van het huwelijk mede aan te tonen. Wij kunnen deze term veilig missen en ons bij de afzonderlijke behandeling van deze sacramenten bepalen tot het vaststellen van de validitas en het „non iterandum” zonder meer.

De vraag: „Wie kan een sacrament waardig ontvangen” beantwoordt onze catechismus aldus: „ieder mens, die oprecht begeert de genade van dat sacrament te ontvangen”. De behoefte en/of noodzaak van het ontvangen is nooit voor alle sacramenten gelijktijdig aanwezig. De doop heeft

een logische voorrang, de ziekenzalving is voor de zieken, de boete voor de zondaar. Ook sluit het ontvangen van het ene sacrament het andere niet uit. Zo sluit het priesterschap het ontvangen van het sacrament der huwelijksinzegening niet uit. Elk sacrament is openbaring van Gods genade. De noodzakelijkheid van het ontvangen der sacramenten kan en mag nooit gewaardeerd worden, in de zin alsof God door de sacramenten gebonden zou zijn. De sacramenten binden God niet aan de mens, maar als institutio Christi binden zij de mens aan God. Als „door God gewild” zijn zij necessaria ad salutem. De reformatorische leer, dat de „sola fides justificat” maakt dan ook de sacramenten overbodig.

Toch werpt de formulering, dat een sacrament slechts *waardig* kan ontvangen worden door ieder mens, die *oprecht begeert* de genade van dat sacrament te ontvangen, de vraag op, of de ontvanger invloed uitoefent op de totstandkoming (validitas) en de uitwerking (de efficacitas) van een sacrament. De intentie suscipiendi sacramenti is natuurlijk onontbeerlijk. God, die alleen het sacrament tot stand brengt, distancieert zich niet van de werking van een sacrament. De ontvanger van een sacrament kan wel de minister sacramenti misleiden, God zelf echter niet. Maar een oprechte wil veronderstelt nog niet een volmaakt geloof in of een volmaakte liefde tot God. De doop veronderstelt echter: boete, bekering, geloof; zondenvergeving: berouw; de eucharistie: liefde en waardigheid. De mogelijkheid blijft, dat men een sacrament zowel salubriter kan habere als perniciose habere (Augustinus contra epistolam Parmeniani 2 : 28). Naast de validitas is dan ook de efficacitas terdege van gewicht. De ontvanger kan de uitwerking van een sacrament t.a.v. zichzelf, ook al is het nog zo correct toegediend, geheel of gedeeltelijk in de weg staan. In het laatste geval is, wanneer er een toenemende verbetering in de dispositie van de ontvanger intreedt, religieus-ethisch gesproken een reviviscentia van de uitwerking van een sacrament mogelijk. Het sacrament heiligt dan niet alleen vanwege de perfectio of de validitas der bediening maar veronderstelt steeds dignitas, salubritas en fidelitas bij de ontvanger. De genade, die God door een sacrament schenkt komt niet volgens fysische wetten tot stand, maar is een operatio Dei, dat op de mens naar z'n redelijke en zedelijke aanleg, op zijn verstand, zijn hart en zijn wil voortdurend appelleert.

Tenslotte nog iets over het aantal sacramenten en hun onderlinge verhouding. In de eerste tien eeuwen worden de sacramenten niet geteld. Het begrip sacrament (μυστήριον) is in Schriftuur en liturgie zo onge-disciplineerd en in de patristische literatuur zo rekbaar, dat Petrus Damianus († 1072) nu eens 12 sacramenten opsomt zonder de eucharistie en dan weer doop, eucharistie en credo als tria principia sacramenta onderscheidt. Bernardus († 1153) noemt 10 sacramenten, waaronder de voetwassing, waaruit dan ook niet anders valt te concluderen, dan dat als sacrament werd beschouwd elke handeling, die liturgisch of symbolisch zegen of genade beoogde. Petrus Lombardus († 1160) noemt eerst het zevental in de ons bekende volgorde: Doop, Vormsel, Eucharistie, Boete, Zalving der Zieken, Priesterschap en Huwelijksinzegening. Het 3e en 4e Lateranum wijken hier echter weer van af. De scholastiek heeft het zevental pas gestaaft, niet uit schriftuur of traditie maar *allegorisch, analogisch* en *symbolisch*. Hoewel de scholastische systematisering en coördinering

streng theologisch niet ten volle verantwoord genoemd worden kan, betekent de bewering, dat zij de sacramenten van 2 of 3 op 7 zou hebben gebracht, loochening van meer dan 11 eeuwen ongebreideld sacramenteel genadeleven, dat zich trouwens nooit in een getal of vorm geheel opsluiten laat. Maar de theologische ontwikkeling laat zich evenmin negeren. Het resultaat is geworden, dat de kerk aan 7 heilige handelingen de naam sacrament heeft toegekend, die zij aan geen enkele andere handeling toekent. De taak der theologie zal het zijn deze handelingen elk afzonderlijk naar eigen oorsprong, betekenis en doel te onderzoeken, daar zij zich niet zonder schade in het keurslijf van een gedwongen systematiek „de sacramentis in genere” laten wringen. Trouwens het N.T. kent een onderlinge verhouding van genademiddelen niet. De enige onderscheiding, welke voor ons aanvaardbaar is, is deze: Doop en Vormsel: sacramenta initiationis, die deelname aan de Eucharistie tot resultaat hebben. Overigens neemt de Eucharistie een eigen centrale plaats in als het levensvoedsel der kerk. De ordo, welke een bijzondere levensstaat beoogt, vertoont (bij alle wezenlijk verschil overigens) verwantschap met de benedictio nuptialis. De reconciliatio is allereerst geneesmiddel van de ziel in engere zin voor hen die de genade van de Doop verliezen en remedium in bredere zin in de vorm, die het in de zalving der zieken gevonden heeft. Deze verhouding is in de catechismus der Geloofs- en Zedeleer van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland systematisch uitgewerkt, zodat deze „Doop en Vormsel” in één paragraaf samenvoegt, daarna in een afzonderlijke paragraaf „Het sacrament des Altaars of het heilig Avondmaal”, vervolgens „De sacramenten van Boete en Zalving der Zieken” in één paragraaf onderbrengt, en tot slot in 2 afzonderlijke paragrafen het Sacrament van het Priesterschap en het Sacrament der Huwelijksinzegening.

De Oud-Katholieke Kerk deelt haar sacramentsopvatting met de Oosters-Orthodoxe kerk en de Anglicaanse kerken, al heeft de theologische terminologie der Oosters-Orthodoxe kerk en haar sacramentele leven soms een geheel eigen kleur. Niet alleen heeft het Oosten de Westerse telling van 7 geaccepteerd, maar karakteristiek is ook, dat zij (evenals de Oud-Katholieke theologie) de oude objectief deprecatieve vorm der sacramentsbediening heeft behouden en niet de juridisch, indicatieve, declaratorische vorm van het W. heeft overgenomen. Verschillend is, dat de Orthodoxe kerk de Ziekenzalving achteraan plaatst en naast de 7 sacramenten zeer grote nadruk legt op altaar- en monnikswijding.

Op de Unionskonferenzen van 1874 te Bonn bleek er geen principieel verschil te bestaan tussen Anglicaanse en Oud-Katholieke theologen. Men stelde vast, dat de telling „Ergebnis theologischer Spekulation” was en „keine von den Aposteln oder von den ältesten Zeiten kommende Tradition”. De innerlijke overeenkomst in de algemene leer komt wel het duidelijkst tot uitdrukking in no. 25 van de 39 artikelen: „Sacraments ordained of Christ be not only badges or tokens of Christian men's profession, but rather they be certain sure witnesses, and effectual signs of grace, and God's good will toward us, by the which he doth work invisibly in us, and doth not only quicken, but also strenghten and confirm our Faith in him.”

Hierbij maakt de Anglicaanse kerk wel onderscheid tussen de 2

sacramenten „ordained of Christ” en de 5 commonly called Sacraments die „not have any visible sign or ceremony ordained of God”. Het reformatisch onderscheid tussen gelovig en niet gelovig ontvangen, kent de Anglicaanse kerk echter niet. Zij onderscheidt een „worthely and unworthely receive”, waarmede de intentio suscipiendi sacramenti in de juiste relatie is gesteld ten opzichte van Hem in wie alle genade z’n grond vindt en in wie alle Sacramenten rusten.

Amersfoort.

P. J. JANS

President Oud-Katholiek Seminarie.

Boekbesprekingen.

Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Begründet von H. A. W. Meyer, Zweite Abteilung - 11. durchgesehene Auflage. Uitg. Vandenhoeck en Ruprecht Göttingen, Pr. 34.10 gld.

Voor een competente recensie op dit magistrale werk acht ik mij niet bekwaam. Daarom geldt voor mij de waarschuwing: „Bedenke wohl die erste Zeile, Dasz deine Feder sich nicht übereile!” De buitengewone eruditie, waarover Bultmann beschikt, blijkt des te meer, wanneer men zich in de detailstudie begeeft. Ongetwijfeld behoort Bultmann tot de beste kenners van het Hellenisme, waarover wij op het ogenblik beschikken. Daarvan getuigt deze commentaar op het Johannes-Evangelie.

Een ongekennde hoeveelheid litteratuur zit in voetnoten en kleine letterdruk opgeborgen, waardoor een vluchtige lezer gedwongen wordt, hetzij het boek weg te leggen, hetzij zich er diep in te graven. Wie het laatste doet, zal bemerken, dat deze commentaar weliswaar een briljante studie is, maar daarnaast niet vrij te pleiten is van eenzijdigheid. Men kent Bultmanns stelling van de Entmythologisering en het Joh. Ev. biedt alle gelegenheid deze stelling te adstrueren. Toch is dit — naar het mij voorkomt — niet mogelijk zonder op gevaarlijke wijze de Bijbelse boodschap op losse schroeven te zetten en zelfs er het leven uit te snijden. Dat „die Quelle des Prologs in den Kreis einer relativ frühen orientalischen Gnosis hineingehört” (p. 14) laat zich zonder meer niet verdedigen. Maar terecht voegt Bultmann er zelf aan toe, dat „die gnostische Kosmologie zugunsten des Schöpfungsglaubens verdrängt und das soteriologische Interesse beherrschend geworden ist” (p. 14-15). Van het theologoumenon δ Λογος $\sigma\alpha\rho\varsigma$ $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ zegt Bultmann, dat hier gesproken wordt in de taal der mythologie. Ik kan hierin in zoverre meegaan, dat de Evangelist gebruik maakt van de mythologische taal van de gnostiek, maar verder niet. M.i. vergeet Bultmann zijn eigen opmerking dat δ Λογος $\sigma\alpha\rho\varsigma$ $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ de ergenis „aufs stärkste betont” (p. 40) verder uit te werken, waardoor hij vanzelf tot afgrenzing t.o.v. het mythologische gekomen zou zijn.

Enige uitweiding over de omzettingen, die Bultmann zich veroorlooft in de hoofdstukindeling, zou wenselijk zijn, maar te veel plaatsruimte vergen. Daarvan zij alleen vermeld, dat na Joh. 4 : 51-54 behandeld wordt: Joh. 6 : 1-59, daarna 5 : 1-47, 7 : 15-24 en 8 : 13-20. Vervolgens 6 : 60-71 tezamen met 11 : 55 - 12 : 33 en 8 : 30-40. Tenslotte: t.a.v. het gehele werk geldt als beslissend: het $\pi\omicron\upsilon$ $\sigma\tau\omega$.

Deze 11e druk is een photomechanische herdruk van de reeds jaren uitverkochte 10e druk (1941); een aanvullingsboekje bevat allerlei veranderingen, aanvullingen en correcturen, die de schrijver nodig oordeelde.

Een kostbaar bezit, met een schat aan belangrijk materiaal voor de „johanneische Forschung”.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Ds F. J. Pop: Bijbelse woorden en hun geheim. Uitg. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage, geb. f 7.90.

Een voortreffelijk boek, waarvan men met alle recht, zij het geijkt, kan zeggen, dat hier al heel lang op gewacht werd. Vooral voor predikanten zal dit boek een uitkomst zijn, wanneer zij én om tijd én om geld te sparen, Kittel's Wörterbuch, Pedersen, Snaith e.d. niet kunnen raadplegen. In niet te lange en prettig leesbare uitvoerigheid geeft Ds Pop een verantwoorde, systematisch-alfabetische beschrijving van een groot aantal Bijbelse begrippen. In zijn voorwoord zegt Ds Pop, dat het niet moeilijk zal zijn om zijn boek aan te vallen. Ik laat dat liever aan anderen over, omdat ik te veel waardering heb voor opzet en uitwerking van schrijver's voornemen. Wel zou ik liever een andere titel op de omslag zien: b.v. Bijbelse begrippen en hun betekenis. De huidige titel klinkt geheimzinnig, wat occult. Maar dit betreft letterlijk de buitenkant. Verder zou ik de sacramenten Doop en Avondmaal onder een eigen rubriek en niet onder de uitgebreidere rubriek Gemeenschap en Verbond behandeld willen zien. Maar ook dit is een formele opmerking, materiëel is het een bijzonder goed boek, dat *niet* in de boekenkast, maar op het bureau van iedere predikant en student — opengeslagen — neergelegd dient te worden.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Dr J. L. Klink (Rem. Predikante te 's-Gravenhage): De Bijbel vandaag. Uitg. de Tijdstroom, Lochem. Geb. f 4.50, ook gesplitst in 3 afleveringen: afl. I: Wat is de Bijbel, afl. II: In den beginne, afl. III: Als vrome christen leven. Prijs per afl. f 1.25, bij 20 exempl. f 1.— per afl.

Een scherp, intelligent boekje, bewonderenswaardig „los” en toch to-the-point geschreven; ingedeeld in 3 afleveringen: „Wat is de Bijbel?” (een inleiding tot Bijbel en Bijbelstudie), „In den beginne” (Gen. 1-11) en „als vrome Christen leven” (een Bijbelstudie over Lucas 14). Mej. Dr J. C. Klink weet op pakkende wijze de Bijbel vandaag levend te maken. Wetenschappelijk verantwoord en daarbij zo goed leesbaar als ik geen ander boek van dezelfde strekking ken. Over het ontstaan van de Bijbel, over wat de Bijbel is („het tendentieuze geschiedenisboek”) de 3 bedrijven („Proloog = schepping, zondvloed; eerste bedrijf: O.T.; tweede bedrijf: de Evangelien; 't onvoltooide derde bedrijf: Pinksteren, Handelingen en Brieven; Epiloog: de Apocalypse”). De zondeval uit Gen. 3 wordt samen met Luc. 15 (de gelijkenis van de verloren zoon) behandeld. Babel: het Parijs van het Oosten. De herberg: In den barmhartigen samaritaan. Het is alles even fris en origineel en toch Bijbels. Een uitstekend boekje.

Bezwaren, och ja, de recensent moet nu eenmaal zijn ijver ook in dit opzicht tonen: een enkel onjuist stijlbloempje: Jezus heeft de *volzin* van Gods boodschap uitgesproken (pag. 46) en het onnederlandse „heenwijzen naar” (p. 65). Mag men de Evangelien de 4 belangrijkste geschriften in de Bijbel noemen? (pag. 56). Is het geweten toch nog een indirecte band met „het paradijs” (p. 89). Is agapè de medemens als naaste *kiezen*? (p. 136). Komt het Koninkrijk Gods niet bij toverslag, i.p.v. door de overgave van de mensheid aan haar werkelijke Heer? (p. 167). De rest komt voor rekening van de drukker: pag. 44 r. 8 waren < *bewaren*, pag. 119 r. 23 Lus < Luc, pag. 121 Ech < Eph.

Dit voor een naar ik hoop heel spoedig noodzakelijke 2e druk!

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Prof. Dr K. H. Miskotte: Feest in de Voorhof. Uitgave: U.M. Holland, Amsterdam. geb. f 9.50.

Een bundel preken van Miskotte. Dat betekent een volledige herijk van allerlei begrippen, afgesleten en uitgesleten in de mond van burger en dominee, hier opnieuw tot klinkende munt geslagen. Voortreffelijk, exuberant en ook wel irritant-gewild. Dit laatste alleen door te veel aan allitteratie („we dazen en darren maar voort met dit verschoten vaandel” sc. de naam „Buitenkerkelijken” J. T. N. pag. 279) of door alléén op het eerste gezicht rake beeldspraak: „men krijgt weer gist in de schoenen” (pag. 53). Afgezien daarvan een uitstekende bundel, apart, van geheel eigen signatuur en snit (vgl. de ondertitel „sermoenen voor randbewoners”).

Miskotte weet veel te geven, weet ook weer te geven van wat hij tot op de bodem der existentie peilend, daar aantreft. Vaak beangstigend-diep („men schuift onder het „dogma“, de „kerk“, het „Christendom“, maar in de diepte is het . . . haat tegen Christus” (pag. 90) of exstatisch-hoog, nu en dan afglijdend door een verkeerd geladen expressiviteit. Een boek van formaat.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Dr G. Brillenburg Wurth: Het Christelijk leven in huwelijk en huisgezin. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 306 blz. geb. f 7.90.

Dit is het tweede deel van de ethiek van Prof. Dr G. Brillenburg Wurth, waarvan het eerste deel werd besproken in het Maart 1951 verschenen nummer van V. Th. blz. 117-119. We kunnen over dit deel korter zijn dan over het eerste deel, dat de theologische „Grundlegung” van de ethiek gaf. Hier gaat de schrijver verder met een boek over „Het Christelijk leven in huwelijk en huisgezin”, terwijl na niet al te lange tijd een boek over „Het Christelijk leven in de maatschappij” gereed zal zijn. Daarmee zal deze ethiek zijn afgesloten. — Uitgezonderd het inleidende hoofdstuk over „Het Christelijk leven in de gemeenschapskringen”, dat wat erg theologisch is, is het boek gemakkelijk te lezen. Het is daardoor in staat voorlichting te geven, en wegen en grenzen te wijzen ook voor de gemeente van Christus. Dat is goed want ook in het Christelijk huwelijk is in onze tijd een crisis te ontdekken, al is deze wellicht van een ander karakter dan de crisis in het huwelijk van niet-christenen. — Een zeer gelukkige greep van den schrijver is, dat hij de term *sexuele ethiek* vermijdt en liever spreekt van *huwelijksethiek*. Daardoor komt alles onmiddellijk in een ander licht te staan. Daarin spreekt zich de overtuiging uit, dat „alleen in het huwelijk . . . heel het *sexuele* leven zijn eigenlijke bestemming bereikt” (blz. 30). En daarmee wordt van meet af een afwijzing gegeven van veel tegenwoordige „*sexuele ethiek*”! Zeer belangrijk is het hoofdstuk over „De zin van huwelijk en huisgezin in het licht der Openbaring” (blz. 48-96). De volgende hoofdstukken bespreken op een frisse en zakelijke wijze het grote complex van vragen dat met dit thema gegeven is: vele wijze woorden, die we met grote vreugde lezen, zijn hier te vinden. Dit is een boek waar we dankbaar voor mogen zijn.

Rolde.

J. S. W.

Dr A. van Biemen: De zedelijke waardering van de arbeid in het industrialisme. Bijdrage tot een sociale ethiek naar christelijk besef. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1950. 347 blz. ing. f 6.50, geb. f 7.90.

Dit boek moet worden beschouwd als de voorbereiding voor een christelijke „ethiek van de arbeid”. Het is goed dat er in deze richting ernstig wordt gewerkt. Want de schrijver heeft gelijk wanneer hij zegt dat „het arbeidsethos dat de christelijke kerken tot nog toe hanteren weinig . . . betekenis (heeft) . . . omdat het geen enkele levende relatie bezit met de concrete arbeid in het industrialistische kapitalisme” (blz. 15). Als voorbereiding op een volledig uitgewerkte „ethiek van de arbeid” geeft de schrijver dan deze analyse van „de zedelijke waardering van de arbeid in het industrialisme”, dat wordt onderscheiden in hoog-kapitalisme (1760-1870) en laat-kapitalisme (1870-). — Het boek begint met een beschouwing over „Wezen en werkelijkheid van de arbeid”: hier wordt „theologisch en filosofisch” gesproken over het wezen van de arbeid (blz. 20-25) en overwegend sociologisch over de werkelijkheid van de arbeid (blz. 25-61). Vraag: is het niet mogelijk „theologisch en filosofisch” over de werkelijkheid van de arbeid te schrijven? En wanneer dat niet mogelijk is, is dan een christelijke ethiek van de arbeid wel mogelijk? Een aandachtig lezer zal zich niet aan de indruk kunnen onttrekken, dat dit werk op „theologisch en filosofisch” zand gebouwd is — De kern van het boek wordt gevormd door twee hoofdstukken over „de zedelijke waardering van de arbeid” resp. in het hoog-kapitalisme (blz. 62-118) en het laat-kapitalisme (blz. 119-184), beide goed geschreven en ook voor theologen zeer belangwekkend. Nog meer belangwekkend voor theologen is echter het hoofdstuk over „de zedelijke waardering van de arbeid in het Christendom en in sociale bewegingen” (blz. 185-267) waarin de schrijver zijn aandacht schenkt aan „socialistische gedachten”, het Russische Communisme en het Nationaal-Socialisme en binnen het Christendom aan het

Rooms-Katholicisme, het Protestantisme en de Oecumenische Beweging. Ernstige aandacht waard zijn de beschouwingen waarmee de schrijver zijn boek eindigt en waarin hij een ruwe schets geeft van wat zal moeten gebeuren om de arbeid weer te doen beleven als een expressie van de menselijke waardigheid. De schrijver ziet hier — misschien te gemakkelijk — een grote mate van harmonie tussen de zedelijke overtuigingen van Christendom en Socialisme; heeft zijn sympathie voor het Socialisme misschien wat „kleur” gegeven aan zijn opvatting van het Christendom?

Rolde.

J. S. W.

Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, übersetzt von Emanuel Hirsch (Gesammelte Werke IV). Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1950. XIII + 164 S. Geb.
Sören Kierkegaard: *Einübung im Christentum* übersetzt von Emanuel Hirsch (Gesammelte Werke XXVI). Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1951, XII + 299 S. Geb.

Dat een nieuwe vertaling van de werken van Kierkegaard geen weelde is weet ieder die in staat is de bekende vertaling van H. Gottsched en Chr. Schrempf te vergelijken met de Deense tekst: de verwarring rondom Kierkegaard is zeker mede te wijten aan het feit, dat we te lang met deze vertaling hebben moeten werken. Het is daarom gelukkig dat de uitstekende Kierkegaard-kenner Em. Hirsch (zijn *Kierkegaard-Studien* van 1933 horen nog altijd tot het beste wat over Kierkegaard geschreven is) de niet geringe taak van een nieuwe vertaling van de werken van Kierkegaard op zich genomen heeft. De eerste delen van deze vertaling — waardoor *Frygt og Bæven* en *Indøvelse i Christendom* voor breder kring toegankelijk worden — liggen voor ons en tonen al dat deze vertaling van Em. Hirsch zijn voorganger in vele opzichten overtreffen zal. En vooral in dit opzicht dat Em. Hirsch zich veel dichter bij de Deense tekst aansluit dan de veelal door elegante slordigheid gekenmerkte vertaling van H. Gottsched en Chr. Schrempf. Dit wordt, wanneer de vertaler verder werkt zoals hij hier aan het werk is, een vertaling die werkelijk te vertrouwen is — voorzover dat met vertaling het geval kan zijn! — Verder is van grote waarde dat ieder van de delen begint met een korte *Geschichtliche Einleitung*, waarin wordt getoond op welke wijze de uitgegeven werken samenhangen met Kierkegaard's eigen leven. De dagboeken, waarvan Em. Hirsch een zeer grondige studie heeft gemaakt, zijn hier zeer verhelderend en Em. Hirsch laat het licht van deze dagboeken telkens over de uitgegeven werken vallen. Het wordt daardoor gemakkelijker de werken van Kierkegaard met hun vele gesluierde toespelingen te begrijpen. Waardevol zijn gedeeltelijk ook de toegevoegde *Anmerkungen*, die soms echter met enige critiek moeten worden gelezen. Waardevol is ten slotte dat in de marge de nummering van de Deense editie van de *Samlede Vaerker* is overgenomen, wat het vergelijken met de grondtekst veel gemakkelijker maakt. — Al met al een vertaling, waarvan we hopen, dat ze de vertaling van H. Gottsched en Chr. Schrempf zal weten te verdringen!

Rolde.

J. S. W.

Paul Feldkeller: *Das unpersönliche Denken*. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1949. 416 S. Ganzleinen DM. 12.-.

„Seit Bachofen, Freud und namentlich C. G. Jung erfährt das Ich dasz sein persönliches Denken die Gedankenbühne mit solchen Gedanken teilen musz, die . . . nicht persönlicher Herkunft sind . . . Wir lernen, es gibt neben diesem Denken noch ein anonymes, unpersönliches Denken” (S. 10). Het voor ons liggende boek is vooral op het voetspoor van C. G. Jung geschreven en gewijd aan een zeer fijnzinnige analyse van dit anonieme denken, dat in de filosofie van Kant evengoed als in de „wereld” van een nachtwaker aanwezig is. De schrijver spreekt hier van een „Ideen-Äther” (S. 17) waaraan we ons in ons denken niet onttrekken kunnen. „Nicht wir besitzen die Ideologie, sondern die Ideologie besitzt uns” (S. 19): een dergelijke zin doet ons zien welke onze verhouding tot „onze” ideologie is. Uit deze anonieme „peripsyche” bouwt ieder mens zich zijn „syntagma” (S. 23) op, dat een dynamisch karakter heeft en zo een geschiedenis heeft en dat in een gespannen verhouding staat tot de dragende „Syntagmen der Kultur”: dit syntagma wordt als een machtige instantie tussen de „Persönlichkeit” en de wereld ingeschoven en

verdicht zich in vele gevallen tot een „Gehäuse” (K. Jaspers) waarachter de „Persönlichkeit” geheel schuil gaat! — Op een geheel nieuwe wijze zien we zo de discussie over het determinisme weer optreden, op een interessanter wijze dan voorheen veelal het geval was. Bestaat er een „syntagmatische Determination” (S. 54) van ons zien en denken en handelen, of is het mogelijk zich aan het gezag van het syntagma te onttrekken en in vrijheid te „zien” en te denken? Hier raken deze psychologie en de existentie-filosofie elkander in een beslissende ontmoeting voor de beslissende vraag naar de mogelijkheid van werkelijke of „eigenlijke” ex-istentie. „Das Erste steht uns frei, beim Zweiten sind wir Knechte” heizt es... bei der Gestaltung unserer Syntagen” (S. 54) — aldus het antwoord van P. Feldkeller, dat we hier niet volledig kunnen bespreken. — Zeer interessant is het laatste hoofdstuk van dit boek vooral voor theologen: het spreekt over „Das Dogma, Entstehung, Schicksal und Ende” (S. 310-395) en moet met heel wat kritiek gelezen worden waar de schrijver (bewust!) de grenzen van de wetenschap overschrijdt. — Het is onmogelijk in deze aankondiging van dit zeer belangrijke boek ook maar een overzicht te geven van de vele fijnzinnige psychologische analyses, die de schrijver geeft. Het zou goed zijn wanneer theologen zich dit boek niet lieten ontgaan en wanneer vooral predikanten hun inzicht door dit boek laten verrijken. En het zou ook goed zijn wanneer de „Pastoral Psychology” zich eens zeer ernstig met dit boek ging bezighouden.

Rolde.

J. S. W.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Dr G. J. D. Aalders: Paulus en de antieke cultuurwereld. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 174 blz. geb. f 6.90.
- Bijdrage tot de kerkgeschiedenis van Friesland, onder Redactie van Elpidius Bruna O.F.M., Drs M. P. van Buytenen, Drs Amatus van Straaten O.E.S.A., Pastoor E. F. Schweigmann en Pastoor M. J. Ydema. T. Wever, Franeker 1951, 264 blz. Geb.
- Dr A. de Bondt: De profeet Daniël (De Bijbel toegelicht voor het Nederlandse volk). J. H. Kok N.V. Kampen z.j. 64 blz. ing. f 1.20, geb. f 1.75 (intekenaren ing. f 0.95, geb. f 1.50).
- Mr A. Bouman en Thijs Booy: Gereformeerden waarheen? Inleiding tot een gesprek over de koers van het Gereformeerde leven. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 287 blz. geb. f 7.90.
- Dr K. J. Brouwer: Dr A. C. Kruyt, dienaar der Toradja's. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1951. 190 blz. geb. f 5.90.
- Dr K. J. Brouwer: Zending in een gistende wereld (met medewerking van Prof. Dr J. H. Bavinck). G. J. A. Ruys Uitgeversmaatschappij N.V. Amsterdam 1951. 136 blz. geb. f 4.90.
- Cultureel Nieuws Indonesië. Jaargang 1951, afl. 4-8.
- Otto A. Dilschneider: Das christliche Weltbild, Grundlagen und Wirklichkeit einer evangelischen Akademie. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951. 324 S.
- J. C. C. van Dorssen: De derivata van de stam מָנָן in het Hebreeuwsch van het Oude Testament. Drukkerij Holland N.V. Amsterdam 1951. 140 blz.
- Dr W. H. Gispén: Het boek Exodus. Tweede deel, Ex. 15 : 22 — 40 : 38. Tweede herziene druk (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 240 blz. Geb. f 5.75.
- Prof. Dr K. A. H. Hidding: Hoe zien we de mens van filosofisch standpunt beschouwd? Studium Generale-colleges Januari-Februari 1950. (Leidse Voordrachten 4). Universitaire Pers, Leiden 1951. 24 blz. ing. f 1.10.
- H. Homeyer: Attila der Hunnenkönig von seinen Zeitgenossen dargestellt. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1951. VIII + 235 S. Mit 4 Tafeln u.s.w. Ganzl. DM. 7.50.
- Prof. Karl Jaspers: Inleiding tot de filosofie. Uitgeverij Born N.V. Assen z.j. (Pallas-reeks No. 1). 177 blz. geb. f 3.90.
- E. Lagerwey: De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Haar leer en leven. G. J. A. Ruys Uitgeversmaatschappij N.V. Amsterdam 1951. 146 blz. geb. f 4.90.

- Sigmund Mowinckel: Han som kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testament og paa Jesu Tid. C. E. C. Gads Forlag, Köbenhavn 1951. 416 S.
- Alfred Müller-Armack: Diagnose unserer Gegenwart. Zur Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949. 376 S. Brosch. DM. 10.—. Halbl. DM. 12.—.
- Oriëntatie, Afl. 37, October 1950.
- Dr M. van Rhijn: Gedachten en gestalten uit de Evangelien, Deel II. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 192 blz. geb. / 5.90.
- Dr R. Schippers: De bronnen van een oecumenisch ethos. Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 30 blz. ing. / 1.25.
- Hans Joachim Schoeps: Vom himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1951. 80 S. Brosch. DM. 3.80.
- Dr Modestus van Straaten O.E.S.A.: Prothuron. Gids bij het eerste wijsgerig denken met als achtergrond de Griekse filosofie. E. J. Brill, Leiden 1951. 158 blz. ing. / 3.25.
- Dr J. Waterink: Theorie der opvoeding (Inleiding tot de theoretische paedagogiek III). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 610 blz. geb. / 17.50.
- Dr H. F. J. Westerveld: Het godsdienstonderwijs op de scholen voor Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs. Resultaten van een enquête. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1951. 27 blz. ing. / 0.90.
- Hans Windisch: Die katholischen Briefe. Dritte, stark umgearbeitete Auflage von Herbert Preisker (Handbuch zum Neuen Testament 15). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1951. VI + 172 S. Brosch. DM. 9.— Geb. DM. 10.80.
- Dr H. R. Wijngaarden: Enige beschouwingen over de conflictuologie. Openbare les enz. J. B. Wolters' Uitgeversmaatschappij N.V. Groningen-Djakarta 1951. 20 blz. ing. / 0.90.

Vraag- en aanbodrubriek.

AANGEBODEN

door H. Roest, Herv. Pred., Beuningen (Gld.).

- E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, / 22.50
- Jean Helle: Wonderen - Wat moet men ervan geloven? Roermond en Maaseik 1950, (nieuw ex.) / 4.50
- Rud. Knopf: Einführung in das Neue Testament, Gieszen 1910 / 5.—
- D. A. van den Bosch: Jona, Gij en Ik, Wageningen z.j. (nieuw exemplaar) . . / 2.25

Mededeling van de Redactie.

Het adres van den Redactie-secretaris is vanaf 15 September 1951:
Ned. Herv. Pastorie — Brouwershaven. J. S. W.

Mededeling aan de abonné's.

De abonnementsprijs van Vox Theologica die tot dusver op hetzelfde niveau gehandhaafd bleef, ondanks de vele en velerlei prijsverhogingen, zal met ingang van de nieuwe jaargang, om enigermate tegemoet te komen in de sterk gestegen kosten van productie en administratie, verhoogd moeten worden tot / 3.95. Wij vertrouwen dat de lezers tegen deze, in overleg met de Redactie zo klein mogelijk gehouden verhoging, geen bezwaar zullen hebben.

DE UITGEVERS.

Mededeling van de Uitgevers

Ter vermindering van incasso-kosten worden de abonnées beleefd verzocht het abonnementsgeld voor het jaar 1 October 1951-1 October 1952 vóór 10 October a.s. over te schrijven op postrekening 2255 van Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen.

Na genoemde datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met incasso-kosten, per kwitantie geïnd.

Zojuist verschenen:

Existentiële Metaphysica

INLEIDING IN DE METAPHYSICA VAN KARL JASPERS

door

Dr J. L. Springer

Ieder belangrijk wijsgerig gedachtenwerk heeft het noodlot ondergaan, modezaak te worden. Dit is Kant overkomen zo goed als Hegel; Comte zo goed als Bergson.

Daaraan is ook het moderne existentialisme niet ontkomen. Dit is noodlottig omdat de kwalificatie als modofilosofie in de ogen van velen een degradatie betekent en hen verhindert zich ernstig te verdiepen in hetgeen deze filosofie te zeggen heeft.

Bovenstaande uitgave ontkomt ten enenmale aan deze verdenking; er valt slechts een oorspronkelijke geestelijke drang naar verheldering van de wijsgerige problemen te zoeken; er is een goed werk mee verricht.

De auteur is er in geslaagd voor een brede kring van wijsgerig geïnteresseerde lezers een zeer duidelijke en heldere uiteenzetting te geven van de grondgedachten en kernproblemen van Jaspers' filosofie en de belangrijkste wijsgerige denkbeelden van Jaspers in een vorm te gieten, die het ontwikkelde lezers mogelijk maakt van een nieuw wijsgerig perspectief kennis te nemen.

Prijs f 2.75

Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers.

VAN GORCUM & COMP. N.V., UITGEVERS, ASSEN



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Dr P. TEN HAVE

Een methode van Bijbelse Catechese

2e druk, gebonden f 5.90

De schrijver wijst een nieuwe richting voor het catechetisch onderwijs waarbij de belangstelling der jeugd geactiveerd wordt.

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

Binnenkort verschijnt:

Gelijkheid en ongelijkheid bij de mensen

Een vijftal voordrachten door

Prof. Dr H. C. J. DUYKER

Prof. Dr T. T. TEN HAVE

Dr A. J. WESTERMAN HOLSTIJN

Dr J. H. VAN DER HOOP

Nr 5 in Van Gorcums Psychologische Reeks

Voor deze reeks voordrachten door twee psychologen en twee psychiaters, gehouden in het kader van het Studium Generale van de Universiteit van Amsterdam in het studiejaar 1949-1950, bestaat reeds veel belangstelling. De inleidende beschouwingen zijn van de hand van Prof. Dr H. J. Pos.

Prijs f 3.50 - Omvang ca 100 blz. - Formaat 16 × 25 cm.

Bestelt nu reeds bij Uw boekverkoper of bij de uitgevers

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP. - ASSEN

Karl Barth over het Oorlogsprobleem

1. In het laatst verschenen deel van zijn Kirchliche Dogmatik (III, 4) heeft Karl Barth onder den titel „Das Gebot Gottes des Schöpfers” een christelijke ethiek gegeven, die grote belangstelling verdient. Het is de ethiek van een wijd- en scherpsziend, onafhankelijk man. Uitgaande van de christelijke vrijheid komt hij tot de christelijk-genormeerde „eerbied voor het leven” als Gods gave, opdracht en geheim, een eerbied, die zich kritisch richt o.a. tegen zelfmoord, abortus, euthanasie en doodstraf. Langs dezen weg schrijft Barth tot het in onzen tijd zo brandende vraagstuk van den oorlog, aan welk probleem hij in compres-gedrukte bladzijden (p. 515—538) een belangrijke beschouwing wijdt, waarin hij ook mijn boek „De Zondeval van het Christendom” betreft.

Het is een vreemde gewaarwording, wanneer men bijna een kwart-eeuw na de verschijning, zijn boek beoordeeld ziet. Het verscheen in den zomer van 1928 (Duitse vertaling 1930), Barth's kritiek in den zomer van 1951. In 23 jaar kan veel veranderen, vooral in de snellelevende wereld onzer eeuw. Tempora mutantur et nos illis! Barth weet uit eigen ervaring, hoe christelijke geloofsgedachten, zelfs op centrale punten, zich radicaal kunnen wijzigen. Hoeveel te eerder zal een wijziging plaats kunnen vinden in een zienswijze, die een *uitloeijsel* van het geloof is en zózeer samenhangt met de wisselende omstandigheden en gedaanten der tijden, als met het oorlogsvraagstuk het geval is.

In de grote lijnen denk ik precies als 25 jaar geleden. Maar de zijlijnen hebben zich noodzakelijk gewijzigd. In het jaar, waarin ik mijn boek schreef (winter '27—'28) hadden we nog vertrouwen in den Volkenbond (I), dacht Denemarken over ontwapening als een daad van dit vertrouwen, en werkten in Nederland belangrijke politieke partijen voor hetzelfde doel (II). Daarnaast hadden enkele principiële dienstweigeraars, die de zedelijke moed en kracht hadden getoond om voor hun overtuiging op te komen en te lijden, de regering ertoe gebracht om haar wet op de vrijstelling van ernstige gewetensbezwaarden in te dienen, welke in 1923 door de Kamer werd aangenomen (III). Zwitserland heeft noch het tweede, noch het derde gekend; het kent het derde helaas nog niet. Wij meenden destijds op de goeden weg te zijn. Op onze internationale congressen vonden wij warme belangstelling uit alle landen, en wij konden ons toen nog niet goed indenken, al waarschuwde ik in mijn boek ervoor (en met nadruk in de 3de editie van 1933), dat binnen korten tijd een tweede wereldoorlog voor de deur zou staan.

Wanneer Barth dus ons betrekkelijk optimisme hekelt (p. 515), heeft hij gelijk, maar gemakkelijk spel. Wij hebben, evenals hij, het een en ander geleerd. En om terstond een tweede, nog belangrijker punt te noemen: als Barth mij verwijt, dat ik in mijn betoog van 1928 de eschatologie te zeer verwaarloos en te weinig let op „de ontaarding der kerkelijke eschatologie” en (als gevolg daarvan) „de overschatting en onjuiste interpretatie van de gegevenheden en wetten dezer wereld” (p. 520), dan heeft hij wederom gelijk. Ook op dit punt heb ik anders leren denken. Zoals mijn naaste medewerkers weten, ben ik vast van plan om, indien ik er nog eens toe kom om mijn boek te herschrijven, aan het geloof in het komende Koninkrijk Gods een grotere plaats toe te kennen.

Mijn hoofdbezwaar tegen Barth's wijze van bespreking ligt echter hierin, dat hij volstaat met enkele uitspraken in mijn boek aan te wijzen, waartegen hij bedenkingen heeft, maar geen melding maakt van de vele bladzijden, waarmee hij het hartelijk eens is, en die, naar ik meen, niet zonder invloed geweest zijn op zijn behandeling van het onderwerp. Maar laten we liever blij zijn (want het gaat ten slotte niet om ons boek maar om de zaak!), dat Barth onze kritiek op de houding der kerk tenopzichte van het oorlogsprobleem (dat veel te weinig voor haar een probleem is), in zo sterke mate bijvalt.

Ook Barth constateert, dat het Concilie van Arles in 314, hetwelk onder Constantijn's auspiciën gehouden, met verloochening van het oorspronkelijke christelijke standpunt, dengene, die in vreedetijd de wapens wegwerpt, met excommunicatie bedreigde, en de daarop volgende theologische vaststelling van de „rechtvaardige oorlog”, deze „Blankoberechtigung zum Kriegführen”, een gevaarlijke wending betekenden in de houding der Kerk tegenover de wetten en wegen dezer wereld, waarop alle contrôle en kritiek dreigt verloren te gaan. „Es ist schon wahr, dass hier eine besondere und heute immer unerträglicher werdende *christliche Verkehrtheit* vorliegt” (p. 521).

Van een „zondeval van het Christendom” wil Barth echter niet spreken. Men moet, zegt hij, niet „al te grote woorden al te vlug in de mond nemen”. (p. 520). Al te vlug? Na 1600 jaar? Na de eindeloze processie van schande en ellende, die daaruit volgde? Hoe dat ook zij, ik ben nog altijd dankbaar, dat deze scherpe titel, ondanks alle dogmatische bedenkingen, zich destijds aan mij *opdrong*. De titel der Franse vertaling „Dieu et César” is minstens even juist en tevens kalmer, klassieker. Maar de Hollandse titel is als een stalen pijl die van binnen uit in de muur der kerk drong en daar blijft zitten, totdat hij zijn werk gedaan heeft. Gelijk een Thüringsche predikant mij schreef: „Der Sündenfall des Christentums wird stets mehr offenbar”.

De afwijzing van deze titel verhindert niet, dat Barth met gelijke scherpte als mijn boek de „nachkonstantinische Kriegstheologie” hekelt, die uit een soort paniek om toch maar de Keizer te geven wat des Keizers is, de heilzame distantie tussen kerk en staat, waardoor kritiek mogelijk bleef, niet wist te bewaren en tot op onze tijd, met misbruik van bijbelteksten, de oorlog goedpraat. In haar gulle erkenning van de „rechtvaardige oorlog” vergat de kerk, dat verreweg de meeste oorlogen om de macht en om materiële belangen gevoerd worden, en dat alleen met „der seltene, der sehr seltene Fall des gerechten Krieges” (p. 531) moet gerekend worden. De kerk bemerkte niet eens „den Verlust des Gespürs für das nun doch unerhört Ausserordentliche”, „die Möglichkeit des Massentötens von Staatswegen” (521). Hierdoor kon zij het bestaan om de oorlog „in ihr eigenes christliches Lebenssystem ganz gemütlich ein zu bauen” (522). Daardoor kon zij geen vredesmacht zijn en zelfs geen rem tegen de oorlog aanzetten. Daardoor gaf zij de staat „carte blanche für den Griff nach der ultimo ratio nach aussen.: für die Veranstaltung eines staatlich organisierten Massentötens”, zonder te bedenken, „dass diese Massentötung Massenmord sein könnte” (522).

Barth bestrijdt een aantal vooraanstaande theologen, Th. Haering, W. Herrmann, A. Schlatter, P. Althaus en ook E. Brunner, die allen de

oorlog zagen als behorend tot het wezen van de staat. Dan wordt de oorlog met de staat verheerlijkt en ontstaan die nationalistische school- en jongensboeken, waaruit ook de theologen vaak hun wijsheid putten. Op dit punt moet de theologie zeer zeker „entmythologisiert” worden.

Het is niet waar, zegt Barth, dat geweld en oorlog tot het wezen van de staat behoren. De normale taak van de staat „bestaat naar binnen en naar buiten niet daarin, menselijk leven te vernietigen, maar menselijk leven te behouden en te bevorderen”. Er is in de christelijke ethiek te veel biologische wijsheid (b.v. dat levensbehoud ook levensvernietiging insluit) binnengeslopen. De staat, waarmee de christelijke ethiek vrede kan sluiten, is niet „das Ungeheuer mit dem Januskopf, das wesensmässig jeden Augenblick bereit ist, Tausende zu Tötern und andere Tausende zu Getöteten zu machen”. De normale taak van de staat is, het leven te dienen en de oorlog verre te houden. Wordt de staat gedwongen oorlog te voeren, dan is dit te beschouwen als een abnormale taak in abnormale noodtoestand; als zijn „opus alienum”. Waar de kerk verleerd heeft haar volle gewicht in de schaal te leggen tegen de oorlog, daar heeft ze opgehouden een licht in de wereld te zijn, daar is zij tot duisternis geworden; in haar zwijgende meegaandheid is zij „een stomme hond” geworden, werd zij het smakelijk geworden zout, en moet zij zich niet verwonderen van alle kanten met voeten getreden te worden. De zorg om deze smaad af te werpen moest voor de christelijke ethiek zwaarder wegen dan de vrees om voor (radicaal) pacifist of dweeper te worden aangezien. „Hoe zou het anders kunnen zijn, dan dat zij inderdaad met dit pacifisme een goed stuk weegs moet samengaan” (p. 521, 524) ¹⁾.

Even weldadig als deze ongezouten kritiek is Barth's vermaning om de verantwoordelijkheid niet, zoals de kerkelijke ethiek vaak gewoon was te doen, af te wentelen op de Keizer, de staat, de overheid, die immers in Gods naam handelde en gebod. Zo verstikt men het persoonlijk geweten, maakt men de staat „zu dem seelenlosen, despotischen, menschenfresserischen Tier aus dem Abgrund” en bewijst men hem de slechtst mogelijke dienst. Het is de mens zelf, de man of de vrouw, die het werk van het doden heeft voor te bereiden, te bevorderen en ten slotte persoonlijk te volbrengen. De christelijke staatsburger voelt zich persoonlijk aangesproken door God (de staat heeft geen goddelijke volmacht, ook de meerderheid van het volk kan falen) met de vraag: mag dit? „Die Kriegsfrage muss auf allen diesen Linien als persönliche Frage gestellt und beantwortet werden” (p. 532—533). Indien het doel uit christelijk oogpunt verkeerd is, dan dient de kerk de moed te hebben, om neen te zeggen en „tegenover de regering en de meerderheid in de staat het odium van onbetrouwbaarheid op zich te nemen” en „het ganse risico van zulk een revolutionaire trouw aan de staat te dragen”, „voorbereid op bedreiging, tot lijden bereid”. Wie zegt haar, dat zij van het lot der profeten is vrij gesteld? De staat zal met de kerk rekening houden, als deze „heute zum Dienst, morgen aber auch zur Dienstverweigerung aufrufen kann”. Waar het nodig is, heeft de kerk aan de staat een halt toe te roepen en op zijn grenzen te wijzen. „En waar zou het voor de staat heilzamer zijn met zijn grenzen rekening te moeten houden, dan dààr, waar het gaat om zijn ultima ratio en daarmee

¹⁾ Barth bezigt „pacifisme” in de Engelse betekenis van „antimilitarisme”.

om de vraag, of hij zich zal handhaven als drager der goddelijke orde, of, bij de verkering dier orde in haar tegendeel, tot een massamoordenaar zal worden?" (p. 538).

Met deze dringende vraag sluit Barth zijn ernstig en waardevol betoeg.

2. Zoals Barth een heel eind weegs met ons kan meegaan, zo wij met hem. Ook waar hij „de pacifisten" verwijt, dat zij de samenhang van de oorlog met de voorafgaande vredestoestand vergeten en daarom te weinig aandacht schenken aan de oorlogverwekkende factoren. Inderdaad, zo waren er, en zo zijn er nog.

Maar waar Barth in zijn stuk doorlopend de mogelijkheid erkent van een „rechtvaardige oorlog", kunnen wij hem niet volgen.

Vóór wij ons principiële bezwaar behandelen, moeten wij eerst op twee factoren wijzen, die hem de weg tot deze conclusie geëffend hebben: zijn optimistische staatsopvatting en zijn optimistische kerkbeschouwing.

In de jaren 1918—1930 had Barth niet veel aandacht over voor cultuur, maatschappij en staat, voor al wat zich in de wereld bevindt, die in 't oordeel ligt. „Welt bleibt immer Welt". Hitler's opkomst deed hem echter het gevaarlijke van dit negativisme en tegelijk het grote belang van de rechtsstaat inzien; de rechtsstaat alleen kan monsterachtigheden als het nationaal-socialisme de kop indrukken. Van toen af groeide zijn belangstelling en waardering voor de staat. In de controverse tussen de meer pessimistische staatsbeschouwing van Augustinus en Luther en de meer optimistische van Thomas Aquinas en Calvijn, koos hij voor de laatste. Evenmin als Calvijn wilde hij van tweeërlei moraal weten; staat en kerk, hoe verschillend haar functies ook zijn, zijn beide aan Gods Woord gebonden; zoals Calvijn het uitdrukte: kerk en staat zijn rechter en linker oog, die tezamen het gezicht vormen. In zijn brochure van 1938: „Rechtfertigung und Recht" (de beginselen van kerk en staat) stelt Barth tegenover K. L. Schmidt's „Das *Gegenüber* von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments", „den positiven *Zusammenhang* der beiden Bereiche". Hij erkent, dat de staat „demonisch" kan worden, maar dan wijkt hij af van zijn wezen. Dat wezen brengt Barth in verband met „de machten" van Rom. 13 : 1-7, waarin hij „engelenmachten" ziet. Deze engelenmachten moeten de staat beschermen tegen de demonen en het beest van de afgrond van Openb. 13 : 17 en hem houden op het gebied, waar Christus in Gods naam heerst. „Wij bevinden ons, wanneer het Nieuwe Testament van de staat spreekt, — op christologisch gebied" (Rechtf. und Recht, p. 20).

De exegetische vraag, of de hypothese, dat de „machten" van Rom. 13 engelenmachten zijn, juist is, laten we rusten, evenals de vraag, of onze huidige wereld, die in onze dagen één groot legerkamp wordt en davert van oorlogsvoorbereiding, en waarin alle belangen doorkruist en verdronen worden door het belang der bewapening, de indruk wekken, dat de oorlogvoering tot het „opus alienum" van de staat behoort. Maar bij de optimistische tekening van de staat, als een met Christus verbonden wezen, moeten we toch een kanttekening plaatsen. Ik meen, dat de geschiedenis-filosoof Friedrich Meinecke een juister beeld geeft, als hij zegt, dat de „staatsraison (door haar eensdeels zedelijk, anderdeels natuurlijk, d.i. zedelijk-indifferent karakter) een gedragsbeginsel is van de grootste

dubbelheid en gespletenheid". Het behoort tot het wezen van de geest van de staat, „dat hij zich altijd weer bezoedelen moet door belediging van zede en recht, al dadelijk reeds door het onontbeerlijk voorkomende middel van de oorlog, die ondanks alle rechtsnormen, waarin hij zich kleden moge, de doorbraak betekent van de natuurtoestand door de normen der cultuur", zodat het schijnt, „dat de staat zondigen moet" (Die Idee der Staatsräson², 1925, p. 15). „In de geschiedenis", zegt Meinecke aan het slot van zijn boeiend werk, „zijn maar al te veel dingen, waarin God en duivel samengegroeid zijn". Dit is vooral te zien op het gebied van de staat en zijn raison (d.i. „het beginsel van het staatsgedrag, de bewegingswet van de staat"). „De contemplatie kan niet moede worden, haar sfinxgelaat aan te zien, en komt er toch niet geheel achter, wat haar wezen is. Zij moge echter een handelende staatsman slechts dit toevoegen, dat hij staat en God tegelijk in het hart moet dragen, om de demon, die hij toch niet geheel van zich afschudden kan, niet overmachtig te laten worden" (Meinecke, p. 542). Trouwens Barth weet het eigenlijk wel: „Der Staat als Staat weiss nichts von Geist, nichts von Liebe, nichts von Vergebung" (Rechtf. und Recht p. 31). Laat dan een christen, die ten allen tijde en overal vanuit het Evangelie heeft te leven, voor deze macht, die hij overigens heeft te eren en te dienen, op zijn hoede zijn! Een mens verliest zijn menselijk wezen, wanneer hij in handgemeen op leven en dood worstelt; er is niets menselijks meer aan hem. Maar een staat, die hetzelfde doet in de oorlog, behoudt zijn wezen en blijft volkomen staat; ja, volgens grote denkers als Hegel toont hij juist dan zijn macht en majesteit het duidelijkst. Dat dwingt ons om de staat kritischer te bezien. dan Barth doet.

Zoals Barth de staat te optimistisch beschouwt, zo ook de kerk. Dit laatste mag bevreemden bij een man, die destijds Otto Dibelius' „Jahrhundert der Kirche" terecht op de korrel nam met zijn scherpe „Quo usque tandem", waarin hij vroeg: Zal dan die zelfoverschatting van de empirische kerk nooit ophouden? Thans is het Barth zelf, die de empirische kerk te veel eer bewijst door haar het vermogen toe te kennen tot contrôle, bestrijding en leiding van de staat. Het is juist één der funeste gevolgen van de historische zondeval van het in de kerk georganiseerde christendom, dat het sindsdien — behalve in de tijden der clericale, pauselijke overheersing — de kracht en meestal ook de wil mist om zich verschil van mening te permitteren en haar overtuiging tegenover die van de staat te stellen. Het is ook moeilijk: achter staat en kerk bevindt zich hetzelfde volk; de volkshartstocht tast ook de kerk aan. Deze hartstocht wordt in spannende tijden systematisch opgewekt en versterkt. Daar kan alleen een krachtig gelovende en krachtig geleide kerk tegenop, een kerk, die haar zelfstandigheid weet te handhaven. Maar juist die zelfstandigheid is zij kwijt. Alleen tegenover vreemde, bezettende machten kan zij die enigszins handhaven, niet tegenover eigen volk en staat. Een nationale kerk te zijn, die de nationale belangen dient, is juist haar eer. En zelfs de internationale, de katholieke kerk, gaat mee. De kerk, zoals zij historisch met de aardse machten saamgegroeid is, heeft geen eigen oordeel tegenover volk en staat (ook al verbeeldt zij het zich), wenst het niet te bezitten (ook al meent zij van wel), en heeft, indien zij al een ogenblik dit oordeel

zou bezitten, niet de kracht om het in houding en protest om te zetten, laat staan in weerstand. In de moderne staat, die al lang zijn eigen weg is gegaan en in haar staatsraison zich aan geen kerkelijke opinie meer stoort, is de kerk geheel op de achtergrond en in de afhankelijkheid gedrongen. De staat leidt en de kerk volgt. De staat wijst en de kerk prijst. Zo is het geweest, toen de oorlog van 1914 uitbrak, aan beide kanten. Zo is het wederom geweest in de tweede wereldoorlog. Elk volk, geleid door de staat, meende in zijn recht te zijn en een rechtvaardige oorlog te strijden, en overal steunde de kerk deze overtuiging. Zo zal het bij een derde wereldoorlog, die God moge verhoeden, weer zijn. Nu reeds is zowel Amerika als Rusland met hun wederzijdse volgstaten en volg-kerken, vast en oprecht overtuigd (zowel het volk als zijn kerk) het recht aan zijn kant te hebben. Bij de koloniaal-militaire acties in Nederlands-Indië was het evenzo. Het inzicht komt later. En als het eerder kwam, zou de kerk als zodanig toch geen verzet durven plegen. Stel je voor, dat zij, zoals Barth in uitzicht stelt, „tegenover de regering en de meerderheid in de Staat ” het risico van een „revolutionnaire” houding zou aandurven! zeggende, dat dit de ware staatstrouw is in deze omstandigheden. De staat zal haar zien aankomen! Stel je voor, dat zij in spannende dagen het wagen zou „een gevaarlijk getuigenis af te leggen” en het „odium der onbetrouwbaarheid op zich te nemen”. De profeten deden het toch! werpt Barth tegen, denk aan Jeremia! Inderdaad. Maar ten eerste: wat een profetische persoonlijkheid vermag, dat vermag nog niet een collectiviteit, uit diverse personen samengesteld. En ten tweede: al is het waar, dat de kerk van Christus onder de werking van de Heilige Geest met een profetisch karakter in de wereld is gekomen, na haar zondeval heeft zij dit profetisch karakter ingeboet. Na haar noodlottige concessie aan de wereldse staat, waarbij zij het volkomen onchristelijk bedrijf van de oorlog vrijgaf en de tegenstand daartegen als goddeloze ongehoorzaamheid brandmerkte, is zij te zeer aan de wereld gelijkvormig geworden, te zeer een déél van haar geworden om voortaan nog de zelfstandigheid en de kracht te bezitten tot weerstand. Wie in de tijd van de beslissing het „principiis obsta” vergeet en meegaat, heeft zichzelf van het vermogen beroofd tot principieel verzet. Vóórdát wij van de kerk een eigen en zelfstandige houding mogen verwachten tegenover de staat, zal de kerk eerst terug moeten komen op haar fatale concessie, met verscherpte blik en gesterkt geloof het demonisch karakter van de oorlog opnieuw moeten inzien en deze afzweren, het opnieuw wagende met het kruis. Maar deze zelfherziening en bekering zullen niet mogelijk zijn, zonder het werk van de Heilige Geest, waarop wij allen wachten. Krachtens het uitblijven van die Geest volhardt de kerk in haar houding en werkt zij in deze tijd mede aan de hel van Korea.

3. Hier komen we op het centrale punt, waar onze wegen uiteengaan. Barth pleit voor een „relatief pacifisme”, dat onderscheid maakt, naar gelang van de doeleinden, tussen onrechtvaardige oorlogen en rechtvaardige; deze laatsten zijn weliswaar zeldzaam, „zeer zeldzaam”, maar ze *zijn* er. Barth schift de motieven streng: gekrenkte eer, de drang om zich te laten gelden, de mening dat men een historische zending heeft te vervullen, mogen geen reden zijn om de oorlogsmachine in beweging te

zetten. Zelfs de existentie of non-existentie van een staat is geen voldoende rechtsgrond tot oorlog: Jeremia heeft Juda tot onderwerping gemaand. Alleen daàr waar een volk de prijs gave van zijn zelfstandigheid tegenover God niet verantwoorden kan, wijl het een toevertrouwd goed heeft te bewaren, daar heeft dat volk niet alleen het recht maar ook de plicht, zich met geweld te verzetten. „Dann darf es nicht nur, dann *soll* es sich wehren” (528, 529). Dan is de oorlog een zaak van geloofsgehoorzaamheid, want God gebiedt het. Dan heeft de christen als staatsburger ja te zeggen, een „christelijk ja”. Wanneer men dan „met dat ethische absolutisme der radicale pacifisten” toch „neen” blijft zeggen, dan is dat „Auf-lehnung gegen Gottes Gebot” (536). Deze radicale pacifisten, die menen, dat het in alle omstandigheden ongeoorloofd is om oorlog te voeren, zijn aan de consequentie van hun standpunt gebonden; zij zijn geen vrije mensen meer, die een vrije beslissing kunnen nemen (536).

Wij zouden allereerst Barth willen vragen: gelooft ge werkelijk, dat er één volk te vinden is, dat bereid is zijn existentie of non-existentie een onvoldoende reden te achten om zich te weren? Een staat, zagen we, is niet alleen een ethische, ook een natuurlijke grootheid, die zich handhaven wil. Ten tweede: gelooft ge niet, dat elk volk, dat zich handhaven wil, zijn natuurlijke vrijheid een afdoende rechtsgrond vindt tot oorlog? Ten derde: gelooft ge niet, dat elk volk — zo nodig — kan wijzen op een zedelijk goed, dat het overtuigd is te moeten beschermen? Gelooft ge niet, dat, zoals gij u haast uit te spreken, dat in uw vaderland, „die Schweizerische Eidgenossenschaft”, zulk een zedelijk goed aanwezig is (529), elk volk overtuigd is zulk een zedelijk goed te bezitten? De Amerikaan verdedigt de zedelijke vrijheid, de Rus de zedelijke gelijkheid, enz. enz. Ieder komt en kijkt vanuit zijn eigen speculum. En ten vierde: kunt gij met het voorbeeld der eerste vervolgte en verdrukte christenen voor ogen, volhouden, dat met verlies van genoemde natuurlijke en zedelijke volksgoederen, ons „geistliches Verhältnis zu Gott auf dem Spiel steht”? (529). Wat moeilijk is, heel moeilijk, is daarom niet onmogelijk, en zeker niet bij God. En wat uit het lijden van een verzadigd en zelfvoldaan volk aan onvermoede geestelijke krachten te voorschijn kan komen, kan veel minder stuk gaan, voordat het Evangelie weer als van ouds vlamt en glanst in de wereld.

Onze voornaamste vraag is echter: kan men werkelijk het oorlogsgeweld met Christus samendenken? Barth kan het. Dat weten wij reeds van 1938 af, en daarom was de beschouwing in zijn K.D. III/4 van 1951 ons geen verrassing. In September 1938 schreef Barth aan de Tsjechische theoloog Hromadka de ontstellende woorden: „elke Tsjechische soldaat, die nu vecht, vecht tevens voor de Kerk van Jezus Christus”. Voor honderden ernstige christenen, die met het oorlogsprobleem worstelden, was dit een bevrijdend woord. Goddank, men kon zijn gang gaan, en zo nodig er op losslaan. In het Nederlandse weekblad „Woord en Geest” van 14 April daaropvolgend (vertaling van een voordracht te Oltingen gehouden. Art. II), schreef Barth nog eens: „Wij willen ons vrije Zwitserland behouden! Dan mag alles geschieden, wat daartoe dient, tot en met de verdediging van ons land met de wapenen toe”.

„Dan mag alles geschieden, wat daartoe dient”. Alles! En alles geschiedde in de oorlog, die kwam. Alles. Ook het ongehoorde. Ook het

allerergste. Maar het mocht: De leraar der kerk had gesproken en het vrijgegeven. En nu met het uitzicht op een derde, nog ergere oorlog, geeft hij het wederom vrij. Alles. Want hij weet wel: morele reserves maakt geen oorlogvoerend land. Wanneer de oorlog „rechtvaardig” is, mag alles geschieden, wat tot de overwinning leiden kan. Alles, al is het nog veel afschuwelijker dan wat de vorige oorlog te zien gaf. Het mag! Want daarmee dient men de kerk van Jezus Christus. God gebiedt het en verwacht van u een „christelijk ja”.

Dit nu acht ik een volkomen onjuiste zienswijze. Zij wordt mij in een Christendenker alleen begrijpelijk door twee oorzaken. De eerste is: dat het dilemma voor een mens zo ontzettend moeilijk is. Het is hard, heel hard voor de natuurlijke mens om zijn vaderland met alle dierbare goederen daaraan verbonden, prijs te geven. Het is hard, heel hard, voor een zedelijk denkend mens om machteloos toe te zien, dat door een onzedelijke macht zedelijke goederen bedreigd worden, wanneer hij tevens overtuigd is, dat alleen gewelddadig optreden hier helpen kan. Dat betekent echter: de barbaarsheid loslaten en zelf beoefenen. De Christen in ons (die hier op aarde de oude mens nooit kwijt raakt), zit met dit dilemma danig in de knoop. Wat Meinecke van Fichte schreef, dat kan men ook van Barth zeggen: hij ontwart de knoop niet, hij hakt hem door: het mag! „Alles mag geschieden, wat daartoe dient”.

De tweede oorzaak van Barth's rigoureuse conclusie is: dat hij een voorname voorwaarde voor een „rechtvaardige oorlog”, waarmee de kerkvaders en reformatoren zich ernstig hebben ingelaten, buiten beschouwing houdt: de „modus rectus”. Dat hun behandeling van deze voorwaarde illusoir was, geeft Barth nog geen vrijheid haar te elimineren. Dat hem dit mogelijk is, schrijven wij voor een groot deel toe aan het feit, dat hij de oorlog een abstractie laat. Het enige, wat hij erover zegt, is, dat het een „massa-doden” is, dat bij verkeerd doel een „massa-moorden” wordt. Het laatste is gruwelijk, het eerste, als het doel goed is, is geoorloofd. Het wordt ons niet duidelijk, hoe dit ontsmettingsproces plaats grijpt. Tenzij men de bekende leuze aanvaardt: het doel heiligt de middelen, alle middelen. En nog minder wordt ons voor ogen gesteld, hoe dat massadoden in zijn werk gaat. Dat de scheidingslijn tussen combattanten en non-combattanten (vrouwen en kinderen) is uitgewist, dat bacterie- en gifgasoorlog is voorbereid, wat het bombardement op Rotterdam, Coventry, Dresden betekende, wat de uitwerking van één atoombom was op Hiroshima en Nagasaki, en wat ons in die lijn nog te wachten staat — het wordt ons niet geschetst. De oorlog zelf, waar het toch om gaat, d.i. het oorlogsbedrijf, wordt de lezer niet reëel. We vragen ons af: is het Barth reëel? Het vraagstuk wordt zo onbewogen-cerebraal, zo scholastisch behandeld. Waar horen we de noodkreet van een gepijnigd geweten, zoals we die beluisterden bij de historicus Johan Huizinga, die evenmin als Barth anti-militarist was: al komt, schreef hij, deze vorm van oorlog nimmer in actie, dan toch „zal het feit alleen, dat de bacterie-oorlog ernstig beraamd is geweest, een eeuwige en infame schandvlek blijven op een verliederlijkt geslacht”. Ja, hij spreekt uit, dat, staande voor „zulk een satanische hoon tegen het Beginsel des Levens”, het „beter zou zijn voor een schuldige mensheid om onder te gaan in haar eigen onwaardigheid”. En een Nederlands natuurkundige, die evenmin antimilitarist is,

kon voor de tweede wereldoorlog bij de gedachte aan de voorbereidingen, die getroffen werden, niet nalaten uit te roepen: „Er zijn dingen, die ik hoop, dat het Nederlandse volk niet zal willen, al zou het ook te gronde moeten gaan, door ze te laten”. Hij zal echter wel begrepen hebben — en anders zal de wereldoorlog het hem wel hebben geleerd — dat geen oorlogvoerende natie een middel, hoe ontzettend ook, ongebruikt zal laten, indien het effect sorteert, de nederlaag afwendt of een overwinning in uitzicht stelt. Voor de zedelijk denkende mens is de zwaarste beschuldiging tegen de oorlog, niet, dat hij tot dit of dat „exces” komt (dat is slechts noodzakelijk gevolg), maar *dat hij geleid en beheerst wordt door een zedeloos intellect, dat van elke morele basis losgeslagen en aan geen enkele zedelijke norm gebonden, slechts vraagt naar het neerslaande effect*”. Inderdaad, alleen wanneer men toegeeft: „alles mag geschieden, wat tot het doel dient”, kan men de „rechtvaardige oorlog” construeren. Maar zo lang men overtuigd is, dat het doel de middelen niet heiligt, dat er een nauw levensverband is tussen doel en middel, maar dat dit allereerst betekent dat onheilige middelen het doel aantasten en ontheiligen, zolang zal men hierin niet met Barth kunnen meegaan. Het is begrijpelijk, dat zij, die de oorlog als noodgedwongen middel willen rechtvaardigen, nog wel van God, Zijn gebod, durven spreken, maar zelden van Christus gewagen. Het strekt Barth tot eer, dat hij aan dit spel, dat voor een christen geen eerlijk spel is, niet wil meedoen en ronduit gewaagt van een vechten (d.i. oorlogvoeren) voor de zaak van Jezus Christus. Het is eerlijker, maar ook vreselijker.

Wat ons betreft, temidden van de fysieke en morele gruwelen van de oorlog kunnen wij Christus niet anders zien dan handenwringend over wat zijn volgelingen menen te mogen doen. Het is wel consequent, wat een Nederlandse legerpredikant antwoordde op de vraag, of hij zich een luchtsoldaat kon voorstellen, die, vóór hij zijn bom gooide op de stad beneden hem, bad om Gods zegen op zijn werk: „ja, dat kan ik!” Wij voor ons zouden op dat ogenblik liever een vloek horen, en wij geloven: de hemel ook. Waar niet alleen de mens maar ook de barmhartigheid wordt vermoord, waar de mens, voor wie Christus geboren en gestorven is, als materiaal wordt beschouwd, dat gebruikt en dat vernietigd wordt, daar wordt Christus geslagen, Zijn evangelie gehoond en Gods naam onteerd.

En dan zou men als christen niet eens mogen protesteren en niet eens mogen weigeren aan dit bedrijf mee te doen wanneer het doel rechtvaardig is en geen „üble Sache”? Dan zou men die ontzettend „üble Sache” van het oorlogsbedrijf niet mogen afwijzen, omdat men onder „Gottes Gebot” zou staan om mee te doen? En deze afwijzing zou wezen een „Auflehnung gegen Gott”? Hier is Barth zelfs bij de kerk ten achter, die in haar oecumenische uitspraken deze principiële dienstweigeraars, deze „conscientious objectors” in bescherming nam en hun steun toezegde. Hunne conscientie richt zich niet alleen tegen de verkeerde oorlogsdoel-einden, maar in de eerste plaats tegen de oorlog als zodanig, omdat zij ontkennen, dat dit een geoorloofd rechtsmiddel is. Wij zijn dankbaar voor deze uitspraken, hoewel wij weten, dat de meeste kerkdienaren en theologen nog aan de zijde van Barth staan en weigeren om dienstweigeren als een legitieme houding binnen de kerk te erkennen.

4. Waar is het aan te wijzen, dat Barth en de meeste theologen dit niet zien? Het is, alsof zij oogkleppen voor hebben, zodra er gewezen wordt op de gruwelijke tegenstelling tussen Evangelie en oorlog. Wij schrijven het voor een groot deel hieraan toe, dat zij veel te vlug hun aandacht vestigen op de staat als handhaver der rechtsorde. Deze handhaving moet geschieden met „machtsmiddelen” en hiertoe behoort ook de oorlog. Zij beroepen zich op Rom. 13, hoewel Paulus aan geen oorlog tussen meerdere „overheden” heeft gedacht. Barth tracht wel staatswezen en oorlog uit elkaar te houden, maar bindt de oorlog als zijn „opus alienum” toch weer aan de staat. Door die vooropgestelde binding van het oorlogsvraagstuk aan de staat, blijft men in de sfeer van het natuurrecht. De „machtsmiddelen”, die — dit geeft men toe — vele levens kosten, (maar „das Leben ist der Güter Höchstes nicht”) worden niet nader in het oog gevat, noch beschreven. En evenmin laat men in dit hoofdstuk het Evangelie spreken, zoals het uit Christus’ mond geklonken heeft, zoals Christus het ons heeft voorgeleefd. Zo worden de gewetens niet gescherpt, maar afgestompt. Geen wonder, dat men dan de tegenstelling niet ziet en de discrepantie niet hoort. De theologen laten zich veel te veel door de juristen gezeggen, of hebben te veel van de jurist in zich, oordelen te formeel om een goed evangelisch theoloog te zijn.

God is een God van Recht en een God van Liefde. Recht en liefde zijn twee begrippen en twee sferen, die men goed onderscheiden moet, maar die men nimmer mag scheiden. Een recht, dat van de liefde is losgemaakt, waarin geen enkel element van erbarming meer aanwezig is, mag voor het christelijk bewustzijn geen recht heten. Een genadeloos recht is geen recht meer, want het heeft geen deel aan die Gerechtigheid, waarin recht en liefde elkander raken. Daarom mag de oorlog, en speciaal de moderne, totalitaire oorlog, waarbij de geheele bevolking het slachtoffer wordt, voor het waarachtig christelijk bewustzijn geen „recht” heten.

Maar nog eens: naast de rechtsvraag staat de vraag, of het Evangelie van Gods ontferming met het oorlogsbedrijf op enigerlei wijze te verzoenen is. Op deze vraag antwoorden wij met een hartgrondig Neen! en wij menen, dat dit een zuiver christelijk „neen” is.

Men waarschuwt ons: door deze houding zou men de aarde aan de rechteloosheid en ontreddering prijsgeven; zij zal worden tot een barbaarse wereld en een wildernis. Ons antwoord is: dat zal een volgende oorlog ook wel doen. Het is de vraag, welke ontreddering groter zal wezen. Maar uit die kansrekening wordt geen christelijke beslissing geboren. In Christus verbiedt God ons de oorlogsweg. Dit *verbod* gaat *vóór* elk *gebod*. Wij hebben eenvoudig — ons rest als christen niets anders — naar andere wegen te zoeken, om volksleven en cultuur te beschermen. Of ons dit met Gods hulp lukken zal, zal de toekomst uitwijzen. Gandhi heeft ons hier beschamend veel geleerd. Maar in elk geval: er is geen enkel empirisch, concreet-aanwijsbaar goed op aarde, dat als „hoogste goed” mag gelden, waarvoor een mens alles, ook het onrecht over dient te hebben. Er is voor de christen maar één hoogste goed: het Koninkrijk Gods. En het bevreedt ons, dat Barth hier, op de plaats van de grootste spanning tussen cultuur en Koninkrijk Gods, de eschatologie achterwege laat. Wij beamen nog steeds, wat de minderheid uit de Nederlandse oecumenische commissie, die in 1939 vele malen beraadslaagde over „De Kerk en de internationale

samenleving", in haar rapport neerlegde: „Ten slotte: wanneer de verhoudingen op aarde blijken zódanig te zijn (maar vooralsnog kunnen wij dit moeilijk aanvaarden), dat, wat in deze wereld als „recht" zich laat gelden, alleen door oorlog gehandhaafd kan worden, dan zal dit voor ons moeten betekenen, dat wij in deze spanning tussen christendom en cultuur, van Rijk Gods en wereldrijk, kiezen voor het Rijk van God. De Bijbel roept ons, terwille van Gods heilige Naam, met deze mogelijkheid ernstig rekening te houden".

Barth ziet de taak van de kerk in zake de oorlog voornamelijk in twee functies, te „een bijzondere distantie tegenover de oorlog" te bewaren. „De kerk, de theologie heeft allereerst en voor alles deze distantieërende, deze wegschuivende (hinausschiebende) beweging te maken" (522). 2e De kerk moet niet het pacifisme prediken, maar zij moet van geval tot geval daarvoor zorgen, dat de stem van dit rustige verstand (dieser ruhigen Vernunft), zolang daar ergens nog een mogelijkheid voor is, zich verheft en gehoord wordt" (526—527). Dit is op zichzelf natuurlijk zeer juist, zeer wenselijk en zeer nodig. Maar, nog afgezien van de vraag, of de kerk in spannende dagen, temidden van een bewerkt volk, waarvan zij — wat hare leden betreft — deel uitmaakt, steeds het politiek inzicht, de psychologische vrijheid en het morele vermogen zal bezitten om „van geval tot geval de stem van het rustige verstand" te laten horen, geloven wij niet, dat de kerk hiermee aan haar profetische opdracht voldaan heeft. Het eerste en voornaamste heeft zij dan niet betracht. Dat eerste en voornaamste behoort niet tot de politiek, op welk gebied de kerk geen deskundige is, maar tot het gebied van de christelijke verhouding tussen God en mens, de mens en zijn naaste, dus tot de direct-evangelische ethiek. Dat is voor haar „arena mea". Dat eerste en voornaamste is, dat zij — niet pas op het laatste spannende moment, als de angst regeert en de gemoederen verhit zijn — maar van stonde af aan, ook in volle „vredes tijd" en voortdurend, het middel van de oorlog brandmerkt als een ongeoorloofd middel om zijn doel te bereiken, als een middel, dat in flagranten strijd is met alles wat Christus wil, als een middel, waar nimmer Gods zegen, maar immer Gods vloek op rust.

Het vredeswerk, dat Barth de kerk aanwijst, is, gezien de zedelijke gruwel van de oorlog, te zwak, te tam. En bovendien berooft deze tamme, en als het erop aankomt, meegaande houding, die onaangetast laat wat allereerst aangetast moet worden, de kerk van het vermogen om haar voornaamste plicht ten opzichte van de oorlog te volvoeren. Deze plicht is niet om zich enigszins van de oorlog te distantiëren, maar, zoals ik aan het slot van „De Zondeval van het Christendom" onder het opschrift: „Wij zijn meer dan pacifisten", schreef: „het Evangelie los te slaan van de oorlogsidee". Deze aanklevende idee bezoedelt het Evangelie, dat de kerk predikt, verlamt haar winnende werk bij de jongeren en bij de heidenen, en stelt de kerk buiten staat als een reële vredesmacht in de wereld op te treden. De wereld kan de kerk, die tot nog toe in elke oorlog niet een tegen- maar een meewerkende en inspirerende factor was, niet zien als een vredesfiguur. De vrede van Christus is haar vreemd en zal haar vreemd blijven, zolang zij in haar zondeval volhardt.

Men betichte ons niet van hoogmoed. Wij weten, geen haar beter te zijn dan onze mede-Christenen, waarvan velen op vele punten ons over-

treffen. Maar op het punt, waar het hier om gaat, heeft God ons de ogen geopend.

Op dit punt zien wij de kerk, die wij liefhebben en dienen, met de rug staan naar het licht van het komende Rijk, als een blinde, geleid door een blinde. In onze benauwdheid om harentwil bidden wij God, dat Hij Zijn Heilige Geest laat waaien door haar verstijfde begrippen, opdat zij zich wende naar het licht, haar schande aflegge, haar kruis opneme en leve.

Oegstgeest.

G. J. HEERING.

Het probleem der „Entmythologisirung”

Zoals te verwachten was, houdt het vraagstuk der Entmythologisirung van het Bijbels wereldbeeld, dat door Bultmann in zijn studie over Neues Testament und Mythologie (In Kerygma und Mythos, Hamburg 1948) met zo forse hand was aangesneden, nog steeds de gemoederen bezig. Dat behoeft geen verwondering te wekken, omdat deze vraag middenin de crisis van onze cultuur ligt en zich hoe langer hoe meer gaat toespitsen. Kort samengevat laat zij zich aldus formuleren: is het Bijbels wereldbeeld (speciaal ook dat van het Nieuwe Testament) niet mythologisch in zijn gehele opbouw, en zijn wij, als moderne mensen, daaraan niet geheel en al ontgroeid? Zijn wij daarom niet gedwongen de boodschap van het Nieuwe Testament van zijn mythische inkleding te ontdoen en haar te transponeren in een geheel andere toonaard, opdat wij haar in haar wezenlijke betekenis nog kunnen verstaan? En laat die Bijbelse boodschap een dergelijke „Entmythologisirung” ook werkelijk toe? Dat zijn de vragen, die nog wel geruime tijd in discussie blijven zullen, omdat nu eenmaal ieder modern mens telkens weer bij het lezen van de Bijbel ermee te worstelen krijgt.

Het is bekend, dat Bultmann van oordeel is, dat een dergelijke omwerking van de Bijbelse boodschap metterdaad uitvoerbaar is. Het Selbstverständnis van de moderne mens sluit het geloof in de beïnvloeding van het leven door satanische machten uit, omdat het nu eenmaal het leven ziet als een uit de mens zelf voortkomende eenheid. Het sluit ook uit het geloof in een wereld die is opgebouwd in drie lagen (hemel, aarde en onder de aarde), het weet geen raad meer met het mirakulöse Naturereignis van de opstanding en het kan zich evenmin meer vinden in de gedachte van de stellvertretende Genugtnung door de dood van Christus. Dat alles voelt de moderne mens als mythische grootheden, die nu geen zin meer hebben. De mythische inkleding, waarin de Bijbelse boodschap vervat is, behoort niet tot de openbaring, maar is duidelijk terug te leiden tot de twee bronnen, de Joodse Apokalyptiek en de gnostische Erlösungsmythos. Het is volstrekt onnodig deze inkleding als gezaghebbend te aanvaarden en zich aldus vast te klemmen aan een sinds lang verouderd wereldbeeld. Maar het is mogelijk de Bijbelse boodschap van deze elementen te ontdoen en haar zó op te vangen, dat zij ook voor ons nog reëel en actueel blijft. Dat kan dan, wanneer wij de mythe, die door het Bijbelse denken heenspeelt, niet kosmologisch maar anthropologisch verstaan, dat wil zeggen, wanneer wij niet ingaan op de objekti-

verende Vorstellungsgehalt maar op het Existenzverständnis, dat zich daarin aan ons vertoont. In enkele lijnen heeft Bultmann getracht de verkondiging van het Nieuwe Testament op deze wijze voor moderne mensen toegankelijk te maken.

Ons interesseert nu de vraag, in hoeverre Bultmann gelijk heeft, wanneer hij het Bijbels wereldbeeld mythologisch noemt. Daarmee hangt dan vanzelf samen de andere vraag, of er van Entmythologisierung terecht gesproken kan worden.

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, is het allereerst nodig ons te bezinnen over het wezen van de mythe. Het komt me voor dat een dergelijke bezinning van het grootste belang zou kunnen blijken, met het oog op de gehele problematiek die ons thans bezig houdt.

Nu is het verre van eenvoudig een definitie te geven van wat onder mythe verstaan moet worden. Maar wel is het, op grond van de onderzoekingen op godsdiensthistorisch gebied, mogelijk, ons rekenschap te geven van enkele dominerende trekken, die wij als regel bij de mythen der verschillende volkeren plegen aan te treffen. Het komt mij voor, dat wij deze trekken in het kort aldus kunnen aangeven:

1) In de eerste plaats treft ons in de mythe, dat zij als regel opgebouwd is naar het oertijd-eindtijd-schema. De oertijd, dat is de tijd die aan alle tijd voorafging, is in elk opzicht beslissend. In die oertijd zijn de ordeningen gelegd, die het gehele gebeuren in de tijd beheersen zullen. Allerlei verschijnselen op kosmologisch, op sociologisch en anthropologisch gebied vinden hun oorsprong in datgene, wat in de oertijd heeft plaats gevonden. Feitelijk is dan ook het gebeuren in de tijd nooit iets anders dan het uitgisten van wat in de oertijd aan werkelijkheid gegeven werd. Daarmee hangt dan weer samen, dat de oertijd in elk moment van de tijd present blijft en in de sacrale rite ook ieder moment weer opnieuw geactualiseerd wordt. Omdat in de oertijd (naar de door Schärer op klare wijze weergegeven mythe der berg-Dajaks) deze wereld tot stand gekomen is door de samenwerking van de mannelijke hemelgod Mahatara en de vrouwelijke godin van de onderwereld Djata, dáárom zijn ook nu nog de verordeningen van het stamleven zódanig dat zich daarin het ambivalente karakter van de godheid weerspiegelt, daarom worden bij het bouwen van een huis en het ontginnen van een akker nog allerlei riten in acht genomen, die dat karakter duidelijk tot uitdrukking brengen. Het oergebeuren draagt en ordent al het gebeuren dat later plaats vindt. En aan het einde zal eenmaal een toestand intreden, waarin datgene wat in de oertijd was, weer in zijn volle klaarheid, zonder enige vermomming, zal wederkeren. De geschiedenis draagt daarom noodwendig een cyclisch karakter, oertijd en eindtijd zijn identiek, heel het gebeuren keert terug naar zijn oorsprong.

2) Een tweede trek, die wij in de mythen der verschillende volkeren vinden, is die van het geloof in de interdependentie van alle zijnsgebieden. Alles in deze wereld hangt in een onverbreekelijke band samen. De verschijnselen in de sterrenwereld zijn innig verbonden met het gebeuren op aarde. De bloemen, dieren, kleuren, windstreken, ze hebben alle een plaats in de kosmische orde en zijn ook alle op geheimzinnige wijze op elkander betrokken. Niets in deze wereld staat op zichzelf, niets is toevallig, niets valt buiten de orde. Daarom moet datgene wat in het ene gebied

geschiedt onafwendbaar alle andere zônes influenceren. Wanneer de Toradja's op het ogenblik, wanneer de rijstaar uit de halm tevoorschijn moet komen, elkander raadsels opgeven bij de rijstvelden, dan is dat vanuit de overtuiging dat het oplossen van die raadsels, het te voorschijn springen van de oplossing uit die raadsels, zeker ook het te voorschijn komen van de aren uit de halmen zal bevorderen. De verschillende zijnsgebieden zijn dus niet door scherp getrokken grenzen van elkander gescheiden, maar ze vormen een onverbreekelijke eenheid. In die massieve eenheid staat ook de mens. Zijn macht over het natuurgebeuren berust daarop, dat hij de geheimzinnige samenhangen onderkent en telkens één stap vooruit kan lopen. Daardoor wordt heel het verdere gebeuren als het ware achter hem aan getrokken.

3) In de derde plaats valt het op, dat in die alomvattende samenhang van alle zijnsgebieden als regel een bepaalde dualiteit naar voren treedt. Er zijn tegenstellingen in de kosmische volheid, het universele zijn vertoont als regel twee aspecten. Dit kan naar allerlei zijden worden uitgewerkt. Het is mogelijk te spreken van een hemelaspect en een aarde-aspect. Het eerste wordt dan gewoonlijk mannelijk gedacht, het laatste vrouwelijk. Het is ook mogelijk de tweeheid vooral te zien in een chaos-aspect en een kosmos-aspect. India zag deze wereld als het slagveld waar goden en demonen samen streden, een strijd die in de aardse samenleving weerspiegeld wordt door de worsteling tussen helden en reuzen. Deze beide aspecten van het zijn reflecteren zich in al wat bestaat. Ook binnen de mens zelf zijn chaosmachten en ordenende machten, ook in hem vinden wij dus een nooit eindigende strijd. Daarbij wordt dan verondersteld, dat de chaosmachten quantitatief de grotere, de meerdere zijn, maar dat omgekeerd de ordenende machten door hun kwalitatieve superioriteit toch steeds de zege behalen. Dat laatste echter ook weer niet in die zin, dat de chaosmachten ooit volkomen vernietigd worden, want zij behoren nu eenmaal tot het wezen van dit heelal. Het heelal bestaat bij de gratie van het evenwicht tussen deze twee schijnbaar volstrekt tegenstrijdige grootheden. De oorlog tussen chaos en kosmos, tussen donker en licht, tussen dood en leven is eigenlijk altijd een ludieke oorlog, hij heeft een speels element in zich, omdat nu eenmaal beide aspecten essentieel zijn in het totale zijn.

4) En eindelijk: dat totale zijn is goddelijk doorademd. Het is nooit en nergens alleen maar profaan, maar het is overal en altijd vol van verborgen krachten en mogelijkheden. Het wordt in zijn verband gehouden door een goddelijke orde, het is in al zijn onderdelen bewoond door krachten die ons gewone denken te boven gaan. Het godsbegrip in deze mythische wereldgedachte aarzelt steeds tussen kracht (dynamis) en persoon. Het is nooit zeker of de goden die het heelal bewonen werkelijk goden zijn, die men kan aanspreken, tot wie men in een persoonlijke verhouding treden kan, dan wel of ze alleen maar krachten zijn, bovennatuurlijke invloeden die zich aan alle berekening onttrekken. Het persoonsbegrip ligt altijd op de rand van het krachtbegrip. Nergens in de mythe vinden wij scherp uitgebeelde godsgestalten, omdat de goddelijke figuren, die men zich droomt zich ook nergens scherp onderscheiden van de kosmos. De kosmos zelf is immers goddelijk in heel zijn structuur. Daarom ligt ook overal de ik-gij-verhouding op de grens van de ik-het-verhouding.

De mens kan zich voelen een klein ik, dat tegenover het grote Ik van de godheid staat, maar keer op keer overvalt hem de gedachte, dat die godheid toch niet anders is dan het Universum in zijn goddelijke aspecten, het Universum waarvan de mens zelf een klein onderdeel vormt. Daarom is de mythische religiositeit ook altijd een merkwaardige verbinding van awe en hybris, van angst en bemachtiging, van schuwheid en magie.

Zo ongeveer meen ik dat wij de contouren van de mythe tekenen kunnen. Het ligt in de aard der zaak, dat de mythen van de onderscheiden volkeren op allerlei punten van elkander verschillen. Maar het is anderzijds toch ook zeer frappant, dat er enkele zeer wezenlijke punten van overeenkomst zijn, punten die wij overal, zij het ook in verschillende gestalten, terug vinden. Vooral van der Leeuw heeft in verschillende van zijn geschriften de kenmerkende trekken van de mythe ontvouwd.

Kan nu het Bijbels wereldbeeld mythisch genoemd worden? Het is reeds meermalen opgemerkt, dat men van een Bijbels wereldbeeld eigenlijk niet spreken kan. De Bijbel wil ons geen afgerond wereldbeeld geven en doet dat ook niet. In sommige opzichten zou men datgene wat de Bijbel telkens terloops over de opbouw der wereld zegt kunnen vergelijken met het gewone, naïeve, vóórwetenschappelijke wereldbeeld dat ieder mens kent, die onbevangen om zich heen ziet. De zon gaat op en onder, de aarde rust in de zee en doemt uit het water op. Er is een beneden en een boven. Er zijn echter een paar punten waaraan wij bijzondere aandacht moeten schenken.

Allereerst ontgaat het ons niet, dat de Bijbel niet zelden uitdrukkingen gebruikt, die duidelijk herinneringen opwekken aan de monsters, die in de mythen der oude Oosterse volken zulk een grote plaats innemen. Ik denk aan de leviathan, de langwemelende slang van Jesaja 27 : 1, aan de Rahab, aan de draak en dergelijke. Opmerkelijk is nu echter, dat al deze chaosmonsters in de Bijbel nooit mythische geladenheid bezitten. Ze worden aangehaald, er wordt gezegd, dat God ze getemd en overwonnen heeft, maar nergens wordt over deze gedachten verder doorgemijmerd. De volle nadruk valt erop, dat God het is, die regeert, die alles aan zich onderworpen heeft. Nooit worden deze gestalten tot een soort anti-theos. Ze zijn en blijven schepselen Gods, die wel in eigenmachtig geweld zich tegen God gesteld hebben, maar die door Hem ten volle in handen gehouden worden. Ook de zee, die in de Bijbel zo vaak geschilderd wordt als de gevaarlijke macht, is met al haar bruisen en al haar opstandigheid aan God onderworpen. (Ps. 93) Opvallend is daarbij dat telkens blijkt dat deze monsterachtige machten in de historie werkzaam gezien worden: Rahab is niet alleen het oermonster maar tegelijk aanduiding van Egypte, de zee is op tal van plaatsen de volkerenwereld.

Deze zelfde regel geldt nu ook wanneer de Bijbel spreekt van een tweedeling van de kosmos en hemel en aarde tegenover elkander stelt. Ook deze tweedeling is nergens mythisch geladen, nergens is zij aanduiding van een zekere ambivalentie in het godsbegrip. God heeft niet twee aspecten, een hemelaspect en een aardeaspect. Hemel en aarde beide zijn schepselen en Hijzelf is de Koning van beide. Datgene wat in de mythe wordt tot een uitgangspunt van allerlei magisch-mystische overleggingen, blijft in de Bijbel steeds volkomen nuchter en zakelijk. Het gaat er nooit om de tweedeling zelf, het gaat alleen om het volstreckte koningschap van God.

De Bijbel kent wel een andere tweedeling, een tweedeling die er een veel zwaarder accent ontvangt, namelijk die van God en de satanische machten. Maar deze tweeheid is niet in de schepping gefundeerd, ze is niet kosmologisch maar ethisch. De satan is nooit een tegen-god, ook hij is alleen maar schepsel en in alles aan Gods macht onderworpen. De oorlog tussen die satanische machten en God draagt ook nergens een ludiek karakter, integendeel, ze is van het begin af aan bittere ernst.

Het grote verschil met het mythische denken is wel daarin gelegen, dat in de Bijbel God niet samenvalt met de kosmos, niet is de geheimzinnige achtergrond van het kosmisch gebeuren. God is God en de wereld is het maaksel zijner handen. In deze éne gedachte stoot de Bijbel alle mythische denken ver van zich.

Het komt mij voor dat Bultmann, wanneer hij spreekt van de Entmythologisierung van de Bijbelse boodschap en dus die boodschap zelf als mythisch betitelt, blijk geeft, dat hij het wezenlijk en het verschrikkelijk karakter van de mythe niet voldoende gepeild heeft. De Bijbel is niet mythisch, integendeel, hij is van de eerste bladzijde af tot de laatste toe, één doorlopend protest, één machtige aanklacht tegen de mythe. De mythe wist de grenzen uit tussen God en kosmos, tussen tijd en eeuwigheid. De mythe spint de mens in in het fijne, ludieke, kosmische spel, dat in wezen een goddelijke monoloog is, en vervluchtigt daardoor zijn verantwoordelijkheid tegenover God en zijn afhankelijkheid van God. De Bijbel behoeft niet entmythologiseerd te worden, hij moet alleen maar verstaan worden in zichzelf. Het is overal duidelijk, dat de Bijbel geschreven is in een wereld, waarin het mythische denken als een vergif het hele leven der volkeren doortrok. Het mag dan waar zijn, dat de Bijbel spreekt in de taal van die wereld, maar datgene wat hij op elke bladzijde verkondigt is diametraal tegengesteld aan de diepe vermoedens, die in de mythe belichaamd zijn.

Het is niet oninteressant, deze gedachte nog even te toetsen aan wat wij boven aangaande de mythe zeiden. De vier wezenstrekken van de mythe moeten ons dan nog een keer voor de aandacht komen.

Denkt de Bijbel in een oertijd-eindtijd-schema? Neen. Wanneer hij dat deed, zou hij niet zulk een geweldige betekenis kunnen hechten aan de tijd, aan de geschiedenis, waarin God zijn grote, verlossende daden doet. In het oertijd-eindtijd-schema is geen plaats voor historie, is alleen plaats voor cyclische herhaling. In de Bijbel valt de volle nadruk op wat God gedaan heeft, in de redding van zijn volk, in de verlossing in Christus Jezus. Zeker, ook de Bijbel weet van een oertijd, maar die oertijd is niet vóór de tijd, hij is doodgewone tijd. In die oertijd heeft de mens zijn stadhouderszetel in de wereld ingenomen en is hij gevallen. Wat er verder gebeurt is het doorwerken van die val, maar het wordt doorkruist door het goddelijk heilsplan. In Openbaring 20—22 mogen dan dezelfde tekenen terugkeren van Genesis 1—3, er moge weer gesproken worden van de boom des levens en van het water des levens, maar dat neemt niet weg dat de tussen oertijd en eindtijd besloten historie iets zeer wezenlijks is. Daar heeft het kruis gestaan, daar is de verlossing in Christus gebracht. Daarom is de eindtijd ook niet identiek met het begin. In de verheven schildering van de Openbaring van Johannes komt de stroom van het levende

water voort uit de troon Gods en des Lams. Alleen dat laatste al, de vermelding van het Lam, maakt dat het alles anders is dan het begin.

Kent de Bijbel de interdependentie van alle zijnsgebieden? Neen. De Bijbel ziet wel alle dingen met elkander in een machtige samenhang verbonden, maar deze samenhang is nooit magisch, hij is foederaal van structuur. Alles is samen verbonden omdat alles verbonden is met God. Een prachtig voorbeeld daarvan vinden wij in Hosea 2 : 17—21. „Ik zal te dien dage een verbond voor hen maken met het wild gedierte des velds.” „Ik zal de hemel verhoren en die zal de aarde verhoren, en de aarde zal het koren verhoren en de most en de olie, en zij zullen Jizreël verhoren”. Alles komt weer in samenhang, alles lost zich weer op in een zegenrijke harmonie, zodra de mens weer recht tegenover God staat en zich aan zijn genadevolle liefde overgeeft. Ook wat Paulus ons schetst in Romeinen 8 : 19 moet in die zin verstaan worden. Het diepe woord *anakephalaïosasthai* in Efese 1 : 10 is een machtige profetie van de eenheid die de verlostte schepping weer opnieuw kennen zal in Jezus Christus.

Daarom kan de Bijbel de vloek der zonde ook zien als liggende op de gehele schepping. Wij leven in een uit elkaar geslagen wereld. Maar het heil in Christus is dan ook van kosmische betekenis, het omspant alle lagen der schepping. De samenhang van alle delen van het universum is dus geen intrakosmisch verband, dat in zichzelf bestand heeft, maar het is theocentrisch gefundeerd. Omdat alles op God betrokken is, van Hem afhankelijk is, door Hem alleen bestaat, daarom is ook alles opgenomen in de samenhang. Omdat deze samenhang theocentrisch gefundeerd is, is zij ook niet natuurwetenschappelijk aantoonbaar. Hij is in diepste wezen geloofszaak, ook al mogen er dan hier en daar enkele symptomen van zichtbaar worden.

Kent de Bijbel een dualistisch, een ambivalent wereldbeeld? Wij hebben er reeds op gewezen, dat dat niet het geval is.

Maar het voornaamste is ongetwijfeld, dat in de Bijbel God en kosmos niet samenvallen. De kosmos is wel een geordende wereld, waarin Gods verordeningen heersen. Op die verordeningen wijst de Bijbel gaarne en vele malen. In Jeremia 33 : 25 geschiedt dat in deze karakteristieke vorm, dat deze verordeningen in verband gebracht worden met het verbond, dat God gesloten heeft met dag en nacht. In Job 28 : 26 wordt gesproken van een „wet” die God aan de regen voorgeschreven heeft. De wereld waarin wij wonen is dus niet een lukraak-wereld, waarin alles door puur toeval wordt geregeerd. De Bijbel heeft voor de standvastigheid van de kosmische orde open oog, maar deze orde wordt nergens gesubstantiveerd, ze wordt nergens eigenmachtig verklaard. God is er op elk moment zeer persoonlijk en zeer reëel in betrokken, de verordeningen in de natuur zijn overal transparant van God.

In dat kader laat zich dan ook aftekenen dat typische Bijbels begrip *berakah* (zegen). De wind en de regen en de zon en de warmte, ze doen het op zichzelf niet, ze kunnen op zichzelf geen vruchtbaarheid geven want het is altijd en overal in de eerste plaats de „zegen” van Jahveh waarvan alles afhankelijk is.

Daarom is er in het Bijbelse denken nog wel plaats voor wetenschap, voor de wetenschap van de verordeningen die God gesteld heeft, maar geen plaats voor magie. Elke wetenschap, ook de medische, de technische

verständnis van de moderne mens weerlegt? Die moderne mens gevoelt wetenschappen, loopt uiteraard elk ogenblik gevaar de kosmische orde als een eigenmachtig geheel te zien, als een uit zichzelf opererend verband van causale betrekkingen. In dat geval verliest ze God erin en behoudt ze geen mogelijkheid om te verstaan wat het Bijbels begrip „zegen“ inhoudt. Maar noodzakelijk is deze afwijking niet. Men kan de verordeningen die deze wereld tot een geordende wereld maken zien in de samenhang van het „verbond“, zoals Jeremia dat zag. Dan zien ze ons niet meer dreigend aan, dan drukken ze ons niet dood, maar dan is God zelf er in present met zijn zegenende tegenwoordigheid. Dan lopen we ook niet het gevaar om verstrikt te geraken in de hybris die in de magie zulke triomfen viert. Hoofdzak is, dat de Bijbel het menselijk samenzijn met de natuur steeds ziet als een samenzijn met God zelf, die in elk natuurverschijnsel tot ons spreekt, zich tot ons wendt, zich aan ons geeft.

Het spreekt vanzelf, dat wij hiermee nog niet van Bultmann af zijn. Wel geloof ik, dat het bovenstaande ons laat zien, dat men met begrippen als mythe, mythologie, Entmythologisierung en dergelijke, wanneer men ze op de Bijbel toepast, wel zéér voorzichtig moet zijn. Mijs inziens heeft Bultmann zich te weinig rekenschap gegeven van wat de mythe eigenlijk is. Had hij dat wel gedaan, dan zou hij stellig tot de ontdekking gekomen zijn, dat de Bijbel nergens mythologisch is, ja, dat hij zich met zeer grote beslistheid overal tegen de mythe inkeert en die weerspreekt. De fascinerende macht van de mythe, die heel die oude wereld omstrengeld hield, wordt in de Bijbel met grote nadruk afgewezen. Heel de Bijbelse openbaring is één doorlopende worsteling met de mythe.

Dat geldt ook van het Nieuwe Testament. Bultmann is van oordeel, dat de mythologische inkleding, waarin de Nieuw Testamentische verkondiging tot ons komt, teruggaat op twee bronnen, de Joodse Apokalyptiek en de gnostische Erlösungsmythos. Het bestek van dit artikel laat niet toe, daarop hier in te gaan. Wel wil ik hier graag uitspreken dat naar mijn overtuiging zorgvuldige bestudering van deze beide verschijnselen zal leren, dat datgene wat die Apokalyptiek en die Gnosis mythisch maakt, juist in het Nieuwe Testament ontbreekt. De mythische visie op de kosmos en de mens wordt in het kerygma van het Nieuwe Testament overal doorbroken. Ook van het Nieuwe Testament geldt, wat ik boven opmerkte, dat het een doorlopende worsteling strijdt met de mythe.

De uiterst zwevende omschrijving, die Bultmann van de mythe geeft, is oorzaak dat hij aan het einde van zijn studie zich de vraag stellen moet, of het al niet mythologie genoemd kan worden. „wenn von Gottes Tun, von seinem entscheidenden eschatologischen Tun die Rede ist“. Hij heeft in zijn onderzoek, uitgaande van het Selbstverständnis van de moderne mens en in een krachtdadig pogen, om de kosmologische, „mythische“ inkleding anthropologisch te interpreteren, tenslotte dit overgehouden, „dasz da, wo der Mensch nicht, handeln kann, Gott für ihn handelt, für ihn gehandelt hat“. Dat is de zin van het Christus-geschehen. Dat handelen Gods is zijn verlossende liefde, die ons niet van de Entscheidung ontslaat, maar het ons mogelijk maakt, zelf het kruis van Christus als ons eigen kruis op ons te nemen en ons met Christus te laten kruisigen. En dat is dan de bevrijding van onze Vergangenheit, van onze zonde en van onze angst. Maar wanneer die bevrijding werkelijk mogelijk is alleen door Gods liefde, is dan daarmee toch niet het Selbst-

zijn leven als een eenheid, die uit zichzelf verloopt, en hij weet dat hij alleen op zijn eigen existentiële beslissing aangewezen is. Ik vraag me af of hiermee dat moderne levensbesef juist beschreven is en in nog sterker mate vraag ik me af, in hoeverre dat levensbesef ook maar enigermate voor normatief gelden moet. Maar in alle geval staat wel vast, dat ook dat vasthouden aan Gods liefde, dat Bultmann wil doen, hoe ijl en hoe vaag hij die liefde ook omschrijven wil, toch reeds met dat door hem geschetste Selbstverständnis in strijd is, en dus metterdaad mythologisch genoemd moet worden, in de zin die Bultmann blijkbaar aan dat woord hecht.

Daarnaast rijst dan aanstonds de tweede vraag op, of het mogelijk is, de zogenaamde „mythische” inkleding anthropologisch te interpreteren. Wanneer men het Seinsverständnis, dat ons in het Nieuwe Testament verkondigd wordt, wil ontdoen van alle metaphysische elementen en zuiver anthropologisch, existentieel interpreteren, komt men dan aan het einde niet tot de verrassende ontdekking, dat alle anthropologie, hoe nuchter en zakelijk ze ook poogt te redeneren, toch weer tot de metaphysiek terug leidt? Want men kan over de mens, over zijn mogelijkheden en onmogelijkheden, over zijn plaats in het heelal en over zijn angst, nooit iets zeggen, of men pleegt bewust of onbewust toch weer metaphysiek. Dat wil zeggen: men vervalt toch weer in een „mythe”, althans in de zin, waarin dat begrip ons door Bultmann gegeven wordt.

Het komt me voor, dat de discussie over de Entmythologisierung zeer gebaat zou zijn, wanneer men wilde beginnen het begrip mythe scherper te definiëren dan hier geschied is. Indien men dat zou doen, zou men bemerken, dat de Bijbel niet mythologisch is en dus niet behoeft „entmythologisirt” te worden. Men zou ontdekken, dat de Bijbel juist de mythe op elk punt doorbreekt en ons in een geheel nieuwe wereld binnenleidt. Vanzelfsprekend zou daarmee het geweldig probleem van de moderne mens in zijn verhouding tot de Bijbel niet zijn opgelost. Dat probleem bestaat metterdaad en het zou dwaasheid zijn het niet te willen zien. Maar het ligt anders dan het door Bultmann geschetst wordt.

Misschien zou het mogelijk zijn de moderne mens ervan te overtuigen, dat zijn schijnbaar zo argeloos Selbstverständnis, van waaruit hij denkt en leeft, in wezen geworteld is in een nieuwe metaphysiek, in een nieuwe mythe. En dan zou van daaruit de Bijbel de wereldbeschouwing van de moderne mens kunnen „entmythologisiren”, en hem ontdekken aan wat zijn leven waarlijk is en wat het door Gods genade worden kan.

J. H. BAVINCK.

Mededeling van de redactie

Het verheugt de Redactie aan de lezers te kunnen mededelen, dat zeer binnenkort zal verschijnen: „Chronos en Kairos. Het tijdsprobleem in het Nieuwe Testament”. In dit boekje zijn de referaten over dit onderwerp, gegeven op het V.S.T.F. congres te Amsterdam 1950 door Prof. Dr J. N. Sevenster, Prof. Dr A. D. R. Polman en Drs R. Bijlsma, verzameld. In overleg met de Uitgevers heeft de Redactie de prijs van dit boekje voor abonné's op V. Th. en voor leden van de V.S.T.F. vastgesteld op / 2.25: in de handel zal de prijs van het boekje / 2.90 zijn. Abonné's op V. Th. en leden van de V.S.T.F. kunnen hun bestellingen onmiddellijk richten aan de Uitgever, Van Gorcum & Comp N.V. — Aan den Brink — Assen.

J. S. W.

V.S.T.F.-mededelingen

Het moderamen der V.S.T.F. is voor het cursusjaar 1951—1952 als volgt samengesteld:

J. M. Hoekstra - praeses - Hofbrouckerlaan 14, Oegstgeest.

Mej. M. Crèvecoeur - ab-actis - Lammenschansweg 70, Leiden.
tlf. 22829.

G. Lokhorst - fiscus - Leidsestraatweg 11, Oegstgeest. tlf. 20600.

Voor het komende V.S.T.F.congres, dat gehouden zal worden van 8—11 Januari te Utrecht over „Het ambt” hebben zich de volgende sprekers bereid verklaard een inleiding te houden:

Dr J. L. Koole: „Het ambt in het N.T.”

Prof. dr C. W. Mönnich: „Traditie en ambt”.

Prof. P. J. Jans: „Ecclesia en ambt”.

Prof. dr A. A. van Ruler: „Bijzonder en algemeen ambt”.

Een uitgebreid programma der congresdagen zal nog nader bekend gemaakt worden. Noteert U echter nu vast de bovengenoemde data in Uw agenda.

Op de algemene vergadering der V.S.T.F. van 24 Sept. j.l. is met algemene stemmen het plan goedgekeurd om van de penningen, die sinds kort door de leden van het moderamen aan een bruin lint, afgezet met een zilveren koord worden gedragen z.g. „kikkers” (i.c. verkleinde exemplaren) aan te bieden aan al diegenen, die sinds de oprichting der V.S.T.F. een functie in het moderamen hebben bekleed. Gaarne zou het huidige moderamen dit plan hierbij ter kennis brengen van alle oud-moderamen-leden en hen, die in aanmerking wensen te komen voor deze kleine herinnering uitnodigen zich op te geven bij de ab-actis. Wat er op de penning gegraveerd staat zij hen nog een verrassing.

Boekbesprekingen

Theologia Viatorum III. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1951, 187 Seiten. Uitg. Walter de Gruyter en Co. D.M. 12.80.

Om tweeërlei reden een belangrijk boek: Informatorisch en wetenschappelijk. Informatorisch, omdat het ons meedeelt, hoe de theologische studie in Oost-Duitsland verloopt: de „Kirchliche Hochschule Berlin” en 6 theologische faculteiten in Berlijn en in de DDR voorzien de 8 „Landeskirchen” van Oost-Duitsland van predikanten. Wat de „Kirchliche Hochschule Berlin” betreft: 1000 studenten genoten er in de afgelopen 5 jaar hun opleiding, 82% der studenten komt uit gemeenten in de D.D.R., allen, dus ook de 18% niet uit de DDR afkomstige studenten willen naar gemeenten in de DDR. Dit lezen we in het slotartikel: „Bericht über die Entwicklung der Kirchlichen Hochschule Berlin im Jahre 1950” (pag. 179-187). Wij plaatsen het bij wijze van introductie voorop. Het artikeltje van Martin Fischer: „Vom Leben unserer Hochschule heute” (p. 166-178) komt ons verward en „dik”, voor, al staan er wel nuttige dingen in, zo de opmerking: „die Kirchliche Hochschule ist in ihrem ganzen Aufsatz dem ursprünglichen Ansatz der Universität näher als die säkularisierte Universität in ihrer „Grundlagenkrise” (p. 178). Het probleem van „de Uni-

versiteit" wordt hiermee radicaal opgelost. Het Studium Generale vervult de taak, die de Universiteit vroeger vervulde (maar nu niet meer vervullen kan) en zorgt voor de algemene ontwikkeling, overigens studeert men theologie. Nader hierop in gaat H. Hommel in de „Festvorlesung" ter ere van het „Immatrikulationsfeier" op 4 Nov. 1950: „Universus, der Einheit zugewandt, auf die Ganzheit bezogen" (pag. 6). Daarom een pleidooi voor een studium generale of universale, zo ontkomt men aan een beperking binnen eigen vakgebied. Hommel levert verder een belangwekkend referaat over „Tacitus und die Christen", benaderd van uit zijn (philologisch) vakgebied. Annales XV 44 : 2-5 met de *flagita* en het *odium humani generis* komen ter sprake, waarbij Hommel zich gelukkig kant tegen de verklaring, als zou met *odium humani generis* een vertaling van het Griekse *misanthropia* bedoeld zijn. *Oidium humani generis*: „slechthin reichsfeindliche Gesinnung". De *flagita* zijn daarvan een uitvloeisel en betekenen het „skandalöse Verhalten", door de weigering om mee te doen met de religieus geladen keizercultus. Hommel betoogt, dat Tacitus én tegen Nero én tegen de staatsvijandelijke christenen schrijft, terwijl hij de christenen alleen tegen de ongerechtvaardigde beschuldiging tot brandstichting in bescherming neemt. De bijdrage van Hommel voert ons midden in de tweede reden, waarom wij dit een belangrijk boek noemden: zijn wetenschappelijke waarde. Dit blijkt ook uit de bijdrage van *Erwin Reisner*, die „Philosophie als Frage" stelt en daarmee het probleem van de plaats van de filosofie in de theologische studie. Een zeer lezenswaardig opstel, waarin Reisner zijn opvatting legt in de richting van S. Kierkegaard (maar o.i. meer nog in die van K. Barth): „die jeweilige säkulare Philosophie will die Antwort auf die besondere situationsbedingte Frage, nämlich die autonome Antwort auf die sich bereits autonom verstehende Frage sein. Das Bekenntnis zu Christus hic et nunc, das Bekenntnis der Stunde ist darum immer das Bekenntnis gegen die Philosophie der Stunde, aber ebenso eigentümlich gebunden an diese Philosophie" (p. 46).

Van grote betekenis achten wij ook het opstel „Kerygma und Mythos" van de hand van *Heinrich Vogel*. Het is jammer, dat Vogel een lange inleiding, zwaarder van taal dan van inhoud, nodig heeft om ter zake te komen. Maar dan loont het ook zeer de moeite om Vogel's stellingname *legen* Bultmann te lezen en te overdenken. Inderdaad: wij kunnen niet achter woorden als „Vader", „Zoon", „Verlosser", „Verzoener" zó teruggaan, dat wij ze door andere kunnen vervangen. Dat God werkelijk gesproken heeft, dat Hij zichzelf werkelijk geeft in het vleesgeworden Woord, dat Jezus Christus werkelijk aan het kruishout geslagen en uit de dood opgewekt is, daaraan hangt de boodschap van het heil, dat in het kerygma tot ons komt. Teveel zitten wij nog gevangen in het schema: „Historismus-Supranaturalismus" en willen wij navorsend be-grijpen wat het geheimenis van de incarnatio en de vivificatio inhoudt, terwijl wij daardoor het „voor ons" niet opmerken. Ook het: „factisch onbewijsbaar, alleen „dem Glauben zugänglich" (p. 63) is een categorie. Wij menen, dat Bultmann te diep het mes heeft gezet in het kerygma en daardoor het leven meesnijdt. Terecht heeft o.i. Vogel de onmogelijkheid om het kerygma „in Frage zu stellen" aangetoond, zonder dat niet daardoor tevens het kerygma „der Entleerung verfällt" (p. 62).

Martin Schmidt geeft een theologische interpretatie van *Spener's Pia Desideria*, de *Patriarch der Pietisten*" (p. 70-113). *Karl Kupisch* schrijft over *Wilhelm Heinrich Riehl* (p. 113-130), waarvan insiders beter dan wij kunnen beoordelen of deze (theoloog-journalist en) professor in de cultuurgeschiedenis van belang is voor ons land. Tenslotte een bijdrage op het gebied van de paedagogiek van *Gerhard Giese*: „Glaube und Erziehung" (p. 130-143). Een belangrijk artikel. Ook voor de paedagoog geldt het woord van *Karl Barth*: „Wenn unser Glaube real ist, so musz das in unser Leben eingreifen". De verantwoordelijkheid van de opvoeder hangt op zijn geloof in Jezus Christus. Daarom geen autonomie van de paedagogiek: het geloof overwint de tegenstelling in de opvoeding tussen autonomie en heteronomie „in ihrer Christonomie" (p. 142). Volledigheidshalve zij nog vermeld: het opstel van *Walter Delius*: „der Plan einer Kirchlichen Hochschule im Jahre 1895", waarvoor blijkens de afgedrukte correspondentie *F. Bodelschwingh* zich zeer beijverd heeft.

Een belangrijke bundel, waarin verschillende medewerkers van eigen vakterrein uit hun bijdragen geschreven hebben ten dienste van het geheel, n.l. het Evangelie van Jezus Christus.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

In dit werkje geeft de auteur een uiteenzetting van de voornaamste punten van de leer van Karl Barth. Het boekje getuigt van een grote belezenheid. Niet van een grote waardering voor deze theoloog, althans wat zijn theologische inzichten betreft. Met grote felheid bestrijdt de schrijver de verschillende punten van Barths leer. Op het punt van de uitverkiezing stelt hij o.a. verschillende vragen aan Barth (p. 50 v.). Dat Barth in enig opzicht, al was het dan alleen maar in negatief opzicht, een b.v. corrigerende betekenis voor de reformatische theologie gehad zou hebben, kan men niet opmaken uit wat Ds v. d. Haar schrijft. Zo o.a. bij wat hij schrijft over de twijfel (p. 62 v.v.). Kan men, óók in de H.S., het geloof wel zonder twijfel denken (Job, Prediker)? Inderdaad dreigt o.i. bij Barth het gevaar van een verkeerde onzekerheid, maar is zijn theologie niet tevens een protest tegen verkeerde zekerheden? Verder: worden werkelijk Gods ongehoorzame kinderen tot *Zijn eer* veroordeeld? (p. 73).

Het boekje, dat met grote kennis van zaken werd geschreven, geeft een goede inblik in de huidige problematiek rondom Barth. Het is dan ook goed bruikbaar, al zal het o.i. met een matig enthousiasme als „gespreksmogelijkheid” door Barths leerlingen begroet worden.

Zwolle.

G. v. H.

Helmut Thielicke: Theologische Ethik. Erster Band: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1951. XV + 740 S. Kart. DM. 38.— Ganzl. DM. 42.—.

Sedert Ernst Troeltsch schreef dat in de ethiek de „Entscheidung prinzipieller Grundfragen” van meer gewicht is dan het geven van een volledig uitgewerkte ethiek moge veel in de theologie veranderd zijn, niettemin gaat het nog — zeker niet minder dan toen — in de ethiek om „Entscheidung prinzipieller Grundfragen”! Dit laatste boek van Helmut Thielicke is feitelijk geheel aan deze taak gewijd: het heeft daarin zeer duidelijk het karakter van een „Grundlegung”. En het is goed dat dit boek onze theologen wordt voorgelegd en hen verhindert door zijn massieve grootte om onmiddellijk naar de z.g. concrete vragen te vliegen: laat ons eerst weer eens beginnen met de „Grundlegung”. Het boek is tegelijk niet anders dan een geweldige ontdekkingsreis naar het nog betrekkelijk onontgonnen land van het denken van Luther over de vragen der ethiek (waarop echter K. Holl al zeer gedegen werk had gedaan, dat een grotere waardering verdient dan H. Thielicke bereid is te geven) om voor het „Zeitalter des Säkularismus” het ethische gehalte van de theologie van Luther terug te vinden. H. Thielicke is echter geen volgeling van Luther zonder bedenkingen, b.v. tegen de beroemde Lutherse leer van de „beide rijken”, zonder reserve uit te spreken: het is goed ook in de Lutherse theologie van onze tijd in de trouw aan de traditie en de eerbied voor de traditie de vrijmoedigheid tegenover de traditie te zien doorwerken! Zo gaat het H. Thielicke om het wijzen van nieuwe wegen in oude vragen: want zijn niet de oude vragen, die sedert Augustinus of nog vroegere denkers de theologie bezighouden, de werkelijke „Grundfragen”? Het zijn dus zeer oude vragen die hier gesteld worden: de verhouding van „Recht-fertigung und Heiligung” (S. 79-238), de betekenis van het geweten (S. 475-604) en de waarde van het natuurrecht en de „ordeningen” (S. 604-714): dat zijn de grote vragen waarop het denken zich hier richt. En dat geschiedt tegen de achtergrond van een zeer zorgvuldig tegenover de R.K. theologie uitgewerkte anthropologie omdat immers de theologie als ethiek „vom Menschen und seinem In-der-Welt-sein handelt” (S. VI: terzijde zij even opgemerkt dat deze aanhaling kenmerkend is voor de willekeurige wijze, waarop Thielicke veelal geheel zonder reden een filosofische terminologie overneemt — in dit geval van M. Heidegger — zonder zich om het filosofische gehalte van deze terminologie te bekommeren). Thielicke geeft in dit boek een waarlijk theologische „Grundlegung” van de ethiek en dat is afgezien van alle mogelijke verdere aanleiding tot critiek in ieder geval een niet geringe verdienste: waarom moet dan echter de ondertitel ons op een dwaalspoor leiden door ook nog een „philosophische... Grundlegung” in het vooruitzicht te stellen. Was één „Grundlegung” niet genoeg of is ze tegelijk theologisch en filosofisch (hoe kan ze dan theologisch en filosofisch tegelijk zijn?) of is de titel een vergissing? Wanneer

met alle geweld in de titel gezegd moet worden dat aan de filosofische vraagstelling veel aandacht zal worden gegeven moet dat toch anders gezegd worden! Zo moet het ook anders gezegd worden, wanneer met alle geweld in de titel al moet worden aangekondigd dat aan de theologische controversen met de R.K. theologie een gedeelte van het boek zal zijn gewijd. Men kan echter alleen maar zeer grote bewondering hebben voor de grondige wijze, waarop H. Thielicke zich in de R.K. theologie en in de nieuwere filosofie heeft ingewerkt, en voor de werkelijke „Grundfragen” rakende kritiek, die hij op grond daarvan weet te geven, b.v. op het Thomistische denken, dat als ontologisch denken aan het Bijbelse denken geen recht kan doen! Toch schijnt zijn „missionnaire” agressiviteit H. Thielicke wel eens te verleiden tot wat te dierste en rumoerige „antwoorden” aan zijn tegenstanders op filosofisch en theologisch terrein. Dat neemt niet weg, dat in dit boek in ieder geval zeer ernstig met de werkelijke „Grundfragen” gestreden wordt, waarvoor we veelal te weinig aandacht tonen nu zo ontstellend veel vragen van de dag om een oplossing roepen. Dat betekent, dat dit boek in de voortgezette discussie een gewichtige rol zal gaan spelen: aan Calvinistische zijde zal het stellig gedeeltelijk met verheugde verwondering worden gelezen, al zal er nog alle aanleiding zijn om enkele kritische vragen te stellen, vooral betreffende de verhouding van Evangelie en Wet!

Rolde.

J. S. W.

Dr G. C. van Niftrik: Zie de Mens! Beschrijving en verklaring van de anthropologie van Karl Barth. Uitg. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1951. 520 blz. Geb. f 9.90.

Met gestage regelmaat vloeien uit de pen van prof. Barth de lijvige delen van zijn „Kirchliche Dogmatik”. Zestien jaar na de verschijning van het eerste deel verscheen in de derde band, die handelt over „die Lehre von der Schöpfung” als tweede deel in 1948 „Das Geschöpf” — een werk van 800 pagina's. Het bestaat uit slechts één hoofdstuk en wil „eine Lehre vom Menschen” zijn. Prof. Barth noemt de mens Jezus „die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens”. „Ecce homo!”: Vanuit dit uitgangspunt fundeert Barth zijn anthropologie in de Christologie. En zo behandelt hij de verschillende aspecten van het mens-zijn: het geheimenis van ons mens-zijn, het huwelijk, de verhouding ziel-lichaam en vele zaken meer.

Prof. van Niftrik heeft aan theologiserend Nederland een niet geringe dienst bewezen, door in de vorm van een uitvoerig except de hoofdinhoud van III² in een lijvig boekwerk neer te leggen. In een tiental hoofdstukken, waarbij prof. van Niftrik de paragrafenindeling van Barth volgt, geeft hij de gedachtengang van III², die hij op de voet volgt, weer. Hieraan vooraf gaan een aantal inleidende beschouwingen over het veranderende mensbeeld sinds Descartes, terwijl het boek sluit met de weergave van een aantal kritische vragen, door anderen gesteld n.a.v. deze anthropologie.

Op heldere wijze deelt prof. van Niftrik in betogende vorm de inhoud van III² mee, daarbij verschillende gedeelten toelichtend door ze te verklaren of in verband te brengen met andere theologische of filosofische gedachtengangen. Zo geeft hij o.a. een excurs over de „onhistorische” zondeval, het probleem van „das Nichtige” (III³), het tijdsprobleem, etc. etc.

Critiek op dit boek is slechts te leveren door kritiek op of bestrijding van de gedachtengangen van de „meester” zelf. Dit zou buiten het bestek van een recensie over dit werk vallen. Daarom volstaan we met de aandacht van ieder, die niet in de gelegenheid is, zich met Barth zelf bezig te houden, te vestigen op dit verdienstelijk werk.

Zwolle.

G. v. H.

Hans Leisegang: Einführung in die Philosophie (Sammlung Götschen Bd. 281). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1951. Prijs D.M. 2,40.

Deze inleiding is een inventarisatie van het op filosofisch gebied voorhandene en als zodanig een nuttig boekje. Na enkele bladzijden over het wezen der filosofie volgt het uitvoerigste hoofdstuk n.l. „Die Disziplinen der reinen Philosophie” en daarin valt weer op de grote aandacht, die besteed wordt aan de logica en dialectiek.

Wat de schrijver hier ondergebracht heeft, is m.i. zeer waardevol en verhelderend, met name de bespreking van de logistiek.

De uiteenzettingen over de metaphysica bevredigen minder, omdat religie en metaphysica te weinig onderscheiden worden. Trouwens, ook op andere plaatsen valt de schrijver uit zijn louter refererende rol, getuige het vonnis, dat op blz. 12 en passant over Kierkegaard geveld wordt.

Overigens wordt mede door deze persoonlijke noot de strenge zakelijkheid nergens tot dorheid.

Tenslotte kan de beredeneerde literatuurlijst goede hulp bieden bij verdere studie.

A. J.

Joachim Wach: *Religionssoziologie*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951. 461 S. Brosch. DM. 29.50, Geb. DM. 32.50.

Nadat in 1931 van de hand van Joachim Wach een *Einführung in die Religionssoziologie* verschenen was volgt nu dit volledig uitgewerkte handboek van de sociologie der religie, vertaling van de vierde druk van de Engelse editie *Sociology of Religion*. Het is een boek, dat op dit terrein dezelfde plaats inneemt als de *Phänomenologie der Religion* van Prof. Dr G. van der Leeuw op zijn terrein: het is een grootse systematische samenvatting van een fantastisch omvangrijk anthropologisch, ethnografisch, ethnologisch sociografisch en sociologisch materiaal, dat vooral door onderzoekers in Amerika verzameld werd. — Wie wantrouwig staat tegenover deze benadering van de religieuze werkelijkheid (als zouden de religieuze verschijnselen hier sociologisch „verklaard” en weg-verklaard worden en als zou hier een reprise gegeven worden van het alles „verklarende” psychologisme van enige decennia geleden) mag zich laten geruststellen door de *Methodologische Vorerwägungen* (S. 1—59) waarmee Joachim Wach dit boek begint: ze tonen dat de tijd van „verklaringen” der religieuze werkelijkheid in de stijl van Em. Durkheim enz. wel achter de rug is. „Es ist wichtig den Irrtum zu vermeiden, dem die Pioniere einer neuen Religionspsychologie unterlagen. Einige von ihnen glaubten nämlich, sie besäßen nun einen Schlüssel zum vollständigen Verständnis der Religion Unser Ziel wird bescheidener sein” (S. 4f). De sociologie der religie wil niet meer zijn dan de analyse van een bepaalde functie van de religie, nml. de wisselwerking (!) van „Religion und Gesellschaft” en ze wil niet meer zijn dan een zuiver beschrijvende wetenschap. Het is zo „dass auf der einen Seite die Soziologie als eine deskriptive Disziplin, auf der anderen Philosophie bzw. Theologie der Gesellschaft als normative Wissenschaften, verschiedene Ziele und Methoden besitzen” (S. 428). Zo bevrijd van positivistische vooroordelen is de sociologie der religie een zeer belangrijke tak van de godsdienstwetenschap: en in de godsdienstwetenschap zal dit boek van Joachim Wach stellig van grote betekenis worden, vooral daar aan de typologie van de verschillende religieuze groepen veel aandacht besteed wordt. — We volstaan verder met een overzicht van de hoofdstukken van dit boek: Kap. IV: *Religion und natürliche Gruppen* (S. 60—123) — over de identiteit van natuurlijke en religieuze groepering vooral in de primitieve gemeenschapsvormen - Kap. V: *Spezifisch religiöse Organisation der Gesellschaft* (S. 123—233) — over de doorkruising van deze identiteit door „spezifisch religiöse Gruppen” vooral in „hogere” culturen, te beginnen bij de primitieve „Geheimgesellschaften” en de antieke mysterie-religies — Kap. VI: *Religion und Differenzierung innerhalb der Gesellschaft* (S. 233—324), Kap. VII: *Religion und Staat* (S. 324—375), Kap. VIII: *Typen religiöser Autorität* (S. 375—427). Het boek eindigt met een bibliografie van vooral Amerikaanse werken en een register, dat in geval van een tweede druk eigenlijk zou moeten worden uitgebreid.

Brouwershaven.

J. S. W.

Dr W. H. Vermooten en Drs W. de Vries: *Godsdienst en maatschappij*. Een inleiding in de godsdienstsociologie (Servire's Encyclopaedie B 1 : 6). Servire. Den Haag 1950. 164 blz. geb. f 2.90.

In dit helder geschreven boekje wordt een overzicht gegeven van wat op het terrein van de sociologie der religie geschiedt. In de *Inleiding* geeft Dr W. H. Vermooten eerst een kort overzicht van de ook in de sociologie aanwezige controverse over de methode tussen een causaal-analytische beschouwingswijze en een teleologisch-finalistische beschouwingswijze om vervolgens te komen tot een afgrenzing van het terrein van de sociologie der religie en een omschrijving van de taak van deze tak der sociologie. In het tweede hoofdstuk over „De invloed van de godsdienst op

de maatschappij" worden de theorieën besproken van Auguste Comte, Fustel de Coulanges, Benjamin Kidd, Max Weber (zeer uitvoerig over diens *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) enz. Zeer interessant zijn de hier gegeven beschouwingen over de correlatie tussen godsdienst en geboortefrequentie, godsdienst en zelfmoord, godsdienst en criminaliteit, godsdienst en echtscheiding. Het derde hoofdstuk geeft een overzicht van de theorieën en onderzoeken betreffende „De invloed van de maatschappij op de godsdienst”, het slothoofdstuk een zeer belangwekkende analyse van „Godsdienstsociologische grondbegrippen en categorieën”. Het boek eindigt met een korte en betrekkelijk willekeurig samengestelde bibliografie en met enkele registers.

Brouwershaven.

J.S.W.

Dr E. van der Schoot, *Hervormde Eredienst, De liturgische ontwikkeling van de Ned. Herv. Kerk.*, uitg. Boekencentrum, 's Gravenhage 1950. 264 pag. ingen. f 5.90, geb. f 7.50.

De verschijning van dit boek, dat oorspronkelijk als proefschrift werd geschreven, is een gebeurtenis, die niet onopgemerkt mag blijven. Op duidelijke wijze geeft de auteur in een goed leesbare vorm een overzicht van de geschiedenis van de eredienst sinds de oer-christelijke gemeente tot en met de huidige Liturgische Beweging.

In het historisch deel behandelt hij de liturgie der oud-christelijke kerk en die der reformatie in de verschillende landen. Uitvoerig spreekt hij over de plaats van het Avondmaal in de oer-christelijke gemeente, dat als „Liturgie van de Opperzaal” met de „Liturgie des Woords” het grondschematische vormt van de Christelijke eredienst. Hij toont aan, hoe in de reformatie zich een scheiding voltrok tussen beide liturgieën ten koste van de „Liturgie van de Opperzaal,” zeer tegen de zin en bedoeling van Calvijn!

Vervolgens geeft de schrijver weer, hoe zich de Hervormde (Gereformeerde) eredienst in ons land ontwikkelde. Hij gaat na, hoe, steeds meer, in de eredienst uitsluitend aandacht aan de preek werd besteed ten koste van de andere bestanddelen van de dienst. Ook hier geeft de auteur een uitvoerige weergave van de Avondmaalspraktijk in de Herv. (Geref.) kerk.

In het tweede deel wordt een overzicht gegeven van de liturgische ontwikkeling der Ned. Herv. Kerk, te beginnen met Gunning, Kruijff en Kuyper als voorlopers van de Liturgische Beweging tot en met de huidige stand van zaken. Dit gedeelte geeft een goed inzicht in wat er de laatste eeuw gedacht en gezegd werd over het wezen en de vorm van de eredienst. Men heeft weer oog gekregen voor de grondstructuur van de Christelijke eredienst, onder meer voor het eschatologisch aspect van het Avondmaal, dat ten tijde van de Reformatie onvoldoende tot zijn recht kwam. Gelept wordt voor een in het oog houden van de organische samenhang van alle gebieden van theologisch en kerkelijk handelen: immers de liturgische vragen mogen niet los van andere theologische vraagstukken gezien worden.

De probleemstelling Woord-Sacrament acht de auteur onhoudbaar, omdat aan het Sacrament zelf nog weer onderscheiden kan worden tussen het gesproken woord en de handeling (p. 210). Deze verwerping lijkt ons niet erg aannemelijk, omdat o.i. de functie van het Woord (prediking) een andere is, dan die van het gesproken woord bij het Sacrament.

Zeer lezenswaard zijn de opmerkingen over de gevaren van een verrationalisering van de prediking ten gevolge van een onjuiste waardering van het Sacrament en, in verband hiermee, een onjuiste anthropologie: een verabsolutering van de menselijke ziel ten koste van de totaliteit van de mens (p. 213 v.).

Aan het slot van het boek wordt een behandeling gegeven van de acties van Synodewege de laatste jaren in de Ned. Herv. Kerk geschied. Naast critiek o.a. op de liturgische binding en verplichting, die de Herv. kerkorde thans veronderstelt, waardeert Dr v.d. Schoot het in liturgicis verrichte werk der laatste jaren zeer. Hij voelt veel voor weglating van de voorbereidings- en dankzeggingsdiensten, om plaats te maken voor een meer frequente en zuiverder Avondmaalsviering en -prediking. (Ook een reeds door Calvijn gekoesterde wens zou hiermee in vervulling gaan!) De auteur geeft de voorkeur aan het meer oecumenische type van eredienst, ondanks z'n grote waardering voor het meer specifiek-gereformeerde type en het katholieke (vroeg-christelijke). Dit, omdat in dit type zowel de betekenis van de Hervorming is verdisconteerd, alsook de band met de Una Sancta meer tot zijn recht komt.

Al met al is dit boek de moeite van het lezen waard. Het is van belang, dat de discussie over liturgische vraagstukken voortgang vindt, óók in die kringen, waar tot nog toe weinig over Liturgie werd nagedacht en gepubliceerd. Het valt telkens weer op, van hoe groot belang de inzichten der reformatoren voor de Liturgie zijn. Speciaal de inzichten van Calvijn komen lang niet altijd tot hun recht in die kringen, die zijn stempel dragen: duidelijk komt dit bv. uit in een boekje als van prof. Dr J. Schweizer: „Zur Ordnung des Gottesdienstes”.

Moge het werk van Dr v. d. Schoot een brede lezerskring vinden!

Zwolle.

G. v. H.

Ds G. van Leeuwen: Het blijde waagstuk.

Uitgave: U.M. Holland, Amsterdam, geb. f 5.25.

Waarom toch altijd die vervelende reclame op de stofomslag? Van te voren beneemt het gekweel over den schrijver je alle lust tot lezen, ook al weet hij dan blijkbaar „flitsend en raak, vrij van wereldvreemd idealisme” te preken en te schrijven. „Het blijde waagstuk” bevat een aantal jeugdpreken en korte opstellen („overdenkingen”), gebundeld ter gelegenheid van het 25-jarig jubileum van de Centrale Jeugddienst in 's Gravenhage. Deze feestbundel zal het wel „doen”. Ds G. van Leeuwen zal wel een prediker zijn, die veel „jeugd” in de kerk heeft, zoals dat heet. De preken zijn goed, raken én Bijbel én de jongere generatie (ik noem de preek over Zacheus: „het vreemde geluk”, over Nicodemus: „Zo begint het leven”, over de overspelige vrouw in Joh. 8: „sexualiteit, moraal of Evangelie”). Belangrijk minder apprecieerde ik de korte overdenkingen, waarin trouwens ook de meeste „toffe” uitspraken vallen op te merken (pag. 29: de term „stichtelijke steunzolen” is ook in het verband, waarin Ds van Leeuwen het gebruikt, zot; bepaald mis is het stukje „Laat ie fijn zijn” en pag. 69 de zin: In Jezus Christus heeft Gods invasie plaatsgehad, Gods D-Day; raak daarentegen: De vreemdeling (pag. 91). Ds van Leeuwen probeert het Evangelie „mond- en hoorbaar” te maken voor de (Haagse) jeugd. Dat de boodschap van Jezus Christus er niet bekaaider af is gekomen, is al een heel ding. Overigens mag ik de mogelijkheden van Ds van Leeuwen niet in de kiem smoren, want zegt hij zelf niet, dat de duivel een zeer veelzijdig heerschappij is en ook veel recensies schrijft, waardoor „arme debutanten eenvoudigweg afgemaakt worden?” (pag. 70).

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

C. M. van Hille- Gaerthé: Advent. A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N.V. 128 blz. geb. f 4.90.

De speurtocht naar goede Kerstverhalen zal binnenkort weer moeten beginnen. Het is daarom wellicht goed hier enkele woorden te zeggen over het boek van C. M. van Hille-Gaerthé. Want hier is een aantal goede Kerstverhalen gegeven, waarin op een zeer eenvoudige wijze in zeer eenvoudige taal „het mysterie van de Kersttijd” (blz. 5) levend wordt gemaakt: hier wordt meer gegeven dan de stichtelijke lievigheid, die kenmerkend is voor zoveel „Kerstverhalen”. Het boek is keurig uitgegeven en voorzien van enkele fraaie tekeningen van Nans van Leeuwen. Wie de speurtocht gaat beginnen zal er goed aan doen aan dit boek niet voorbij te gaan, waarin vooral de laatste verhalen „De handen van Boës” en „De heilige Kerstavond van Franciscus van Assisi” voortreffelijk geschreven zijn.

J. S.W.-G.

Kerstzangdienst voor gemeente, koor en orgel. Samengesteld door Adr. Schuurman in opdracht van de Hervormde Raad voor Kerk en Eredienst. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage z.j. Kooruitgave f 1.25, gemeente-uitgave f 0.25

Het is een aantrekkelijke opdracht, die Adr. C. Schuurman — organist van de St. Joriskerk te Amersfoort — heeft gekregen van de Hervormde Raad voor Kerk en Eredienst: en het is Adr. C. Schuurman stellig gelukt deze opdracht op bevredigende wijze uit te voeren. Vooral de „Engelensanck” van Jac. Revius heeft een mooie melodie gekregen en een even mooie harmonische doorwerking. De orde van dienst van deze Kerstzangdienst is als volgt: Voorbereiding - Inleidingszang voor koor over Jes. 9 : 1 (comp. Adr. C. Schuurman) of Inleidingszang voor koor over een gedicht van Jan Luijcken met melodie van Johanna Wagenaar en zetting van Adr. C. Schuurman - Votum - Groet - Gebed - Gez. 7 voor gemeente, koor en orgel - Lofprijzing: Ps. 117 voor gemeente, koor 3 st. en orgel - Schriftlezing Jes. 60 : 1-2 - Gez. 8 voor gemeente, koor, kinderkoor en orgel - Schriftlezing Lc. 1 : 28-33, 35, 38 - Gez. B

voor gemeente en orgel - Schriftlezing Lc. 2 : 1-7 - Gez. 21 voor gemeente, enkele stemmen en orgel - Schriftlezing Lc. 2 : 8-14 - Gez. 14 voor tweestemmig kinderkoor - Schriftlezing Lc. 2 : 15-20 - Gez. 22 voor gemeente, koor en orgel - Prediking - Koorzang: „Engelensanck” van Jac. Revius (comp. Adr. C. Schuurman) - of koorzang van oud-Nederlands Kerstlied „Komt, wilt U spoeden” (zetting Adr. C. Schuurman) - Gebed - Gez. 15 voor gemeente, koor en orgel - Zegen. Aan het koor worden in deze zangdienst geen overdreven hoge eisen gesteld (al zal de „Engelensanck” voor verschillende koren toch wel moeilijkheden opleveren evenals de rhytmisch vrij moeilijke Inleidingszang over Jes. 9 : 1): maar veel zal bij de „uitvoering” van deze zangdienst afhangen van de samenwerking van koor en gemeente!

Brouwershaven.

J. S. W.

Ingekomen boeken en tijdschriften

- Seerp Anema: Het Hooglied. Metrische bewerking met nieuwe verklaring. Uitgeverij „De Graafschap”, Aalten 1950. 78 blz. geb. f 1.75.
- R. Beumer: Hoe leid ik een vereniging? Handboek voor het verenigen en vergaderen. J. M. Meulenhoff, Amsterdam 1951. 106 blz. geb. f 3.90.
- Ds R. Bijlsma: Bijbels bestek. Derde druk. N.V. Internationale Uitgeversmaatschappij „Het Wereldvenster”, Amsterdam 1950. 80 blz. ing. f 0.90.
- Bijdrage tot de Kerkgeschiedenis van Friesland, onder redactie van E. Bruna O. F. M. Drs M. P. van Buytenen, Drs Amatus van Straaten O. E. S. A. E. F. Schweigmann en M. J. Ydema. T. Wever, Franeker 1951. 264 blz. geb.
- Dietrich Bonhoeffer: Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge. Chr. Kaiser Verlag, München 1949. 302 S. Brosch. DM. 8.50.
- Dietrich Bonhoeffer: Nachfolge. 3. Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1950. 230 S. Brosch. DM. 7.80, Geb. DM. 9.80
- Dr G. Brillenburg Wurth: Het Christelijk leven in de maatschappij J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 300 blz. geb. f 8.90.
- Dr K. J. Brouwer: Dr Alb. Kruyt, Dienaar der Toradja's. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1951. 192 blz. Geb. f 5.90.
- Emil Brunner: Das Missverständnis der Kirche. Zwingli-Verlag, Zürich o.J. 156 S. Kart. Fr 7.30.
- Friedrich Brunstad: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951. 258 S. Ganzl. DM 15.85.
- Cultureel Nieuws Indonesië, Augustus 1951.
- De zin van het leven. (Wending, September 1951). Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage.
- Walther Eichrodt: Gottes Ruf im Alten Testament (Zwingli-Bücherei 64). Zwingli-Verlag, Zürich, 1951. 128 S. Geb. Schw. Fr. 5.70.
- Prof. Dr W. H. Gispén: Het boek Exodus. Tweede deel, hoofdstuk 15 : 22 — 40 : 38. Tweede herziene druk (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 240 blz. geb. f 5.75.
- Dr C. J. Goslinga: Het boek der richteren. Eerste deel, hoofdstuk 1—12. Tweede druk (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 202 blz. geb. f 4.95.
- Ds H. G. Groenewoud: Met eigen woorden. Uitgeverij Van Keulen, Delft 1951. 104 blz. ing. f 1.65.
- Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Lieferungen 12—14. Preis jeder Lieferung DM 3.50.
- Paul Joachimsen: Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Chr. Kaiser Verlag und R. Oldenbourg Verlag, München 1951. 312 S. Brosch DM 12.80.
- Kerstzangdienst voor gemeente, koor en orgel, samengesteld door Adr. C. Schuurman in opdracht van de Hervormde Raad voor Kerk en Eredienst. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage z.j. Kooruitgave f 1.25, gemeente-uitgave f 0.25.
- Charlotte von Kirschbaum: Der Dienst der Frau in der Wortverkündigung (Theologische Studien Heft 21). Evangelischer Verlag A. G. Zollikon,

- Zürich (vertegenwoordiger voor Nederland en het Nederlandse taalgebied G. F. Callenbach N.V. Nijkerk) 1951. 32 blz. * 2.40.
- Ernst Lohmeyer: Das Evangelium des Markus. 11 durchgesehene Auflage mit Ergänzungsheft (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T. begründet von H. A. W. Meyer). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1951. 368 + 20 S. Ganzl. einschl. Ergänzungsheft DM. 24.60.
- Manfred Moritz: Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik. C. W. K. Gleerup, Lund 1951. 190 S.
- Sigmond Mowinkel: Han som kommer. Messiasforventninger i det Gamle Testament og paa Jesu tid. C. E. C. Gads Forlag, København 1951 418 S.
- Prof. Dr G. C. van Niftrik: Gij mensen! N.V. Internationale Uitgeversmaatschappij „Het Wereldvenster“, Amsterdam z.j. 40 blz. geb. * 2.25.
- Dr A. Noordtzij: De boeken Ezra en Nehemia. Tweede druk (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 280 blz. geb. * 5.90.
- Dr S. J. Poppma: Spanningen. Een beschouwing over relativisme en radicalisme in het Gereformeerde leven. H.A. van Bortenburg N.V. Amsterdam 1951. 31 blz. ing. * 1.75.
- Opnieuw naar Amsterdam. De samenkomsten der Generale Synode der N.H.K. op 1 Mei 1951 bij het in werking treden van de nieuwe K.O. Samen-gesteld door Dr A. J. Bronkhorst. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951 98 blz.
- Prof. Dr A. A. van Schelven: Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd. Zijn uitbreiding en cultuurhistorische betekenis. Deel II: Schotland - Engeland - Noord-Amerika. W. ten Have N.V. Amsterdam 1951. 423 blz. ing.
- Dr A. van Selms: Wie achter is moet voorgaan. Over de Nederlandse geloofs-behuidenis. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951. 59 blz. ing. * 1.10, geb. * 1.50.
- Sociologie en kerk. Een bundel studies van Dr W. Banning, Dr P. J. Souman, Dr F. van Heek, Dr J. P. Kruijt, Dr A. J. Rasker en C. D. Saal (Publicaties van het Sociologisch Instituut der N.H.K. Nr. 2) Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951. 102 blz. ing. * 3.25.
- Dr J. L. Springer: Existentielle metaphysica. Inleiding in de metaphysica van Karl Jaspers. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1951. 62 blz. ing. * 2.75.
- Dr J. Waterink: Theorie der opvoeding (Inleiding tot de theoretische pae-dagogiek III). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 610 blz. geb. * 17.50.
- Zinzendorf-Gedenkbuch, herausgegeben von Ernst Benz und Heinz Ren-kewitz. Evangelisches Verlagswerk G.m.b.H. Stuttgart 1951 202 S. engl. brosch. DM. 7.90.

Aangeboden

(door M. Straub, Johan Winnubstlaan 11, Utrecht.
Giro 469517)

Dr E. L. Smelik: De weg van het woord (1948)	7.50
G. H. C. M. M. G. Gospel of John (Moritz Comm.)	7.—
Dr J. de Zwaan: Dictaatuitg. Phil. en Kol.	2.50
Dr G. S. S. Christologie van het N.T. (1948)	10.—
N.T. in zes Ned. vertalingen (1950)	19.—
Het Avondmaal (Bijboekje Vox Theol.)	0.50
Dr A. H. Edink: Christusverwachting in het O.T.	10.—
Arthur Weiser: Einleitung i.d.A.T. (1939)	5.—
Joh. Pedersen: Israël deel I en II	15.—
F. A. H. de Boer: O.T. studiën, deel I, II, III	45.—
S. Davidson: Concordance of the Hebrew and Chaldee scriptures	20.—
Die Heilige Schrift (Luther) (1947)	2.50
Vulgaat	4.—
Cyprianus: Scripta Quaedam (J. N. Bakhuizen v.d. B.)	3.—
Dr H. Kraemer: de Islam (1938)	0.50
Dr J. Severijn: Principia	1.—
O. T. H. Heidelbergse Catechismus (1940)	10.—
Dr S. F. M. J. Huwelykscatechisatie (1946)	5.—
Dr G. J. K. Geloof en openbaring (1944)	5.—
Theologie en Praktijk (zesde jaarg. 1946) (Geb.)	2.50

MEDEDELING VAN DE UITGEVERS

Het ligt in de bedoeling, om bij voldoende belangstelling voor de afgelopen 21e jaargang van *Vox Theologica* een band met register verkrijgbaar te stellen.

De prijs van deze band bedraagt / 1.75 per exemplaar; met het in de band zetten der nummers, waartoe U ons de losse nummers dient toe te zenden, / 3.10 per stuk.

Spoedige opgave is, in verband met het bepalen van de oplage, gewenst. Ingesloten kaart laat zich daarvoor gemakkelijk gebruiken.

Boeken van Hulswandt Boschma:

Heldengestalten uit Israëls Geestelijke Worstelstrijd 3e druk

Dit is het beste boek over Israëls profeten, dat in Nederland verschenen is.
De Kr. Strijd
Ik vind het een heerlijk boek! Henriëtte Roland Hoët
Ing. / 4.10, geb. in linnen band / 5.90.

Eenvoudig Cristendom 4e druk (voor leraar en leek)

Uit de recensies:
Een goed en mooi boek. „*Alg. Handelsblad*”
... een zeldzaam goed boek, ook voor hen, die lezen willen voor
zichzelf wat het wezen en de wezenlijke inhoud van het Christendom is.
„*Hervormd Nederland*”
Ing. / 3.45, geb. in linnen band / 5.35.

Naar een nieuwe Wereldorde

Vanuit een rijke levenservaring, een sterk persoonlijk geloof en grote bezorgdheid over onze wereldsituatie heeft H.B. dit nieuwe boek geschreven.
Ing. / 2.75, geb. in linnen band / 4.—.

De Tragedie van het Godsrijk Blikken in de geschiedenis der Chr. Kerk

De B. J. Aris schrijft in „*Het Parool*”: „... levendig, kritisch, humoristisch, mild, met een warm hart geschreven en voor iedereen begrijpelijk”.
Prijs gebonden / 8.50.

Het Godsrijk is nabij

Een brochure zoals alleen Boschma kan schrijven. Overtuigend, want uitstralend zijn persoonlijke geloofskracht.
Prijs / 1.—.

In de boekhandel verkrijgbaar

N.V. UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ „DE TIJDSTROOM”, LOCHEM.

PROF. DR TH. C. VRIEZEN

Palestina en Israël

De schrijver bezocht 25 jaar geleden *Palestina*, verleden jaar *Israël*. Hoe groot het verschil tussen deze beide is, wordt U duidelijk als U dit boek leest. U leert de oorzaken van deze grote ommekeer kennen en ook de gevolgen hiervan.

„De tekst is buitengewoon goed leesbaar, dank zij het ontbreken van iedere phraseologie en iedere niet ter zake doende lyriek. Nergens is de schrijver scherp of aggressief. Een enkele maal breekt een enthousiaste noot door, b.v. bij de beschrijving van de tocht naar Elath Een eerlijk, zeer leesbaar boek, geschreven door een bescheiden en uiterst kundig man, in wie wij Joden, een goed vriend bezitten”.

M. J. Perath in *Nw Isr. Weekblad*

„Een mooi boek, nauwkeurig en diepborend, van een weldadige bescheidenheid.”

Vrij Nederland.

„Een belangrijk boek van een bij uitstek deskundige.”

Prof. Berkouwer in *Trouw*

Omvang 249 blz., houtvrij papier, geill. met 58 foto's en 4 kaartjes,
met fraai omslag, in linnen band f 7.90

In de boekhandel en bij de uitgevers

H. VEENMAN EN ZONEN - WAGENINGEN

Zojuist verschenen:

Prof. Dr P. J. Bouman

VOLK IN BEWEGING

Onbegrepen Amerika

Dit essay, helder, bondig en origineel als wij dit van deze bekende auteur gewend zijn, werd geschreven naar aanleiding van zijn in 1950 ondernomen Amerikaanse reis. De schrijver was enige tijd „visiting professor” aan de University of Michigan en kwam op zijn zwerftochten van New York tot Californië, van de Westkust naar Texas en later door de Deep South in aanraking met het Amerikaanse leven in zijn vele facetten.

Het vraagstuk van de Europees-Amerikaanse samenwerking heeft slechts zin en betekenis indien de bondgenoten begrip tonen voor de sociaal-culturele achtergrond van hun streven. Wij zien echter dat de volken gescheiden blijven door misverstand en wantrouwen.

De in dit essay gegeven sociaal-psychologische beschouwingen, kritisch naar twee kanten, vormen een bijdrage tot de versterking van de wederzijdse waardering, die de beide cultuurgebieden zo dringend nodig hebben.

Een werk, dat in ieder opzicht afwijkend is van de vele boeken, die over Amerika verschenen.

Prijs f 3.90

Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V., UITGEVERS, ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red. Adm. — A. J. NIJK (Groningen)* — A. JONKERS (Utrecht) — F. R. VAN DER MEULEN (A'dam S.U.) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Hoofredacteur Ds J. T. NIELSEN, Warns (Fr.).

Alle stukken voor de Redactie aan:

Dr J. SPERNA WEILAND, Ned. Herv. Pastorie, BROUWERSHAVEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Dr H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.95* BUITENLAND f 4.30*



22e JAAR Nr 3

JANUARI 1952

INHOUD

Prof. Dr M. A. BEEK, De vraag naar de mens in de godsdienst van Israël. Enkele kanttekeningen .	69
Prof. Dr H. VOGEL, Das Menschenbild im Neuen Testament	78
Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap .	88
Boekbesprekingen	88
Ingelkomen boeken en tijdschriften	95



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen 5e druk:

Dr P. TEN HAVE

HET WERKENDE WOORD

Leerboekje bij het Bijbels onderricht voor inrichtingen voor voortgezet onderwijs

Derde deel

Geïllustreerd - Prijs f 2.10

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

Een belangrijk boek voor Joden en Grieken.

De Boodschap van Israël

in cultuur — maatschappij — geschiedenis

door H. van Praag

Ingeleid door K. H. Kroon

Met toestemming opgedragen aan Albert Einstein

Een omvangrijk boek, dat wijde horisonten opent, omdat hier *nieuw* en *oorspronkelijk* licht valt op de actuele betekenis van het joodse volk. Bovendien toont het de bijzondere functie aan van de joodse zuurdesem in de beschaving der volken. Een greep uit de hoofdstukken: De mythe van Israël, — De Joodse broederschapsgedachte, — Noach, de „homo diluvii testis”, — Abraham, — Gods Antwoord op Babel, — Het historisch visioen der profeten, — Paulus van Tarsus, — De toekomst van Israël.

Verschijnt April/Mei — 256 blz. met \pm 32 foto's — gebonden f 14.90

Vraagt in elk geval een prospectus van dit interessante en opmerkelijke boek, wij zenden U dit gaarne omgaand toe.

KONINKLIJKE VAN GORCUM EN COMP., AFD. BOEKHANDEL
AAN DEN BRINK 10 — 11 — 12 TE ASSEN

De vraag naar de mens in de godsdienst van Israël.

ENKELE KANTTEKENINGEN.

Het is niet mogelijk een anthropologie van het Oude Testament te schrijven zo min als het mogelijk is een bevredigende theologie van het Oude Testament op te stellen. Een poging daartoe gaat immers uit van de veronderstelling, dat de wijd en zijd verspreide gegevens van de oud-israëlietische literatuur in een systeem zijn te vangen. Deze veronderstelling nu is onjuist omdat de vrome van Israël op de enig juiste wijze over God en over diens schepsel gedacht heeft en wel in een diep besef van beider verborgenheid. Geen systeem kan ooit ten grondslag liggen aan een spreken over de mens, die evenzeer „absconditus” is als God, die de mens in een ontoegankelijk raadsbesluit geschapen heeft. Wij zullen niet verder kunnen komen, dan het trekken van enkele „hoofdpijnen” zowel van de anthropologie als van de theologie en wie daaruit consequenties trekt moet zeer voorzichtig zijn, want de zonde van het intellectualisme ligt voor zijn deur.

Wij willen bij onze beschrijving van de hoofdpijnen rekening houden met de laatste redactie van een literatuur, die in de loop van eeuwen gegroeid, gewijzigd, bewerkt en van notities voorzien is. Wij hebben de mogelijkheid om met behulp van de godsdienstgeschiedenis en de psychologie achter deze laatste redactie te zoeken naar oorsprongen en achtergronden, die b.v. ouder zijn dan het monotheïsme van Deut. 6 : 4 „Hoor Israël, Jhwh onze God is Jhwh èchaad”. De wetenschappelijke waarde van dit boeiende zoeken en tasten is voor mij persoonlijk geen ogenblik in discussie. Het is echter onjuist om vermoede oorsprongen te identificeren met het wezen van Israëls godsdienst. Geenszins uit verwerpelijke gemakzucht, maar volgens een bewust gekozen methode wil ik dus trachten de „hoofdpijnen” der anthropologie in het Oude Testament te volgen.

De reflectie over het wezen van de mens heeft de antieke Israëliet gekend, maar zijn denkwijze is niet te vergelijken met die van de Europese wijsbegeerte. Hij heeft zich verwonderd over de plaats, die de mens inneemt tussen de dierenwereld en de bovenzinnelijke wereld, die van God is, hij is gebukt gegaan onder zijn lot en hij heeft de dood gevreesd. Aan deze gevoelens en ervaring ontsprong echter geen theorie, die de werkelijkheid bekleedde met een aantal abstracta. Wie ook maar enigszins thuis is in het Hebreeuws weet hoe arm het is aan abstracta en welke moeite de scheppers van het moderne Hebreeuws hebben gehad om in deze taallacune te voorzien. Toch hoorde en zag de Israëliet een aantal antwoorden, die voor hem het karakter hadden van openbaringen uit de bovenzinnelijke wereld. Hij kon deze antwoorden dikwijls slechts in één vorm overleveren, n.l. in die van het verhaal en dan een verhaal, dat historisch gebeurde was. Zijn verhalen zijn antwoorden op levensvragen en zijn ongebroken bewustzijn kent niet het onderscheid tussen „mythisch” en „historisch”, dat wij maken. Wie zich verdiept in de Joodse mystieke literatuur van de middeleeuwen, b.v. in het Sepher Chassidim van Jehuda van Regensburg bemerkt al spoedig hoe nog hier dezelfde lijn is doorgetrokken. Men ontmoet daar geschiedenissen, zgn. „ma’asijot”, die duidelijk het stempel dragen van het miraculeuze, maar de verteller kan ze alleen overleveren als „waar

gebeurd". In vergelijking daarmee is een boek als dat van Koheleth verrassend door zijn moderne redeneertrant.

De Israëliet heeft zich verwonderd over zijn plaats tussen de dierenwereld, die hij beheerste en de machten van een andere wereld, die hij niet beheerste. De heerschappij over de dierenwereld vindt een dichtsterlijke expressie in Ps. 8 : 7 - 9: „Gij doet hem heersen over de werken uwer handen, alles hebt Gij onder zijn voeten gelegd: schapen en runderen altgeder en ook de dieren des velds, de vogelen des hemels en de vissen der zee, hetgeen de paden der zeeën doorkruist". Hetzelfde is ook gezegd in het scheppingsverhaal, waarop de psalm zinspeelt wanneer het vertelt dat „hadaam" (en niet „Adam") namen gaf aan al het vee, aan het gevogelte des hemels en aan al het gedierte des velds (Gen. 2 : 20). God heeft deze naamgeving aan de mens opgedragen en het beheersen van de namen is naar de antiek-semietische opvatting hetzelfde als „macht hebben over". Zo leeft dus de Israëliet in het bewustzijn, dat hij onderscheiden is van de dierenwereld en daaruit is het misschien te verklaren waarom de „dierenfabel" en de „plantenfabel" in het Oude Testament bijna niet voorkomen. De ezel van Bileam, die als een mens gaat spreken, is een uitzondering op deze regel, de fabel van Jotham draagt geheel het karakter van een ontleend citaat, dat toepasselijk wordt gemaakt op actuele gebeurtenissen rondom Abimelech. De mens is in vergelijking met het dier zo iets totaal anders, dat zelfs zijn stoutse verbeeldingskracht hem verhindert om dieren als mensen te laten optreden.

De mens heeft een andere gerichtheid dan het dier en dat is o.a. ook tot uitdrukking gebracht in de tekst, die meestal beschouwd wordt als het middelpunt van de bijbelse anthropologie: „En God zeide: Laat ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt. En God schiep de mens naar zijn beeld; naar Gods beeld schiep hij hem; man en vrouw schiep Hij hen" (Gen. 1 : 26 - 27). Het is uitermate belangrijk om te zien hoe de uitdrukkingen „beeld" in „gelijkenis" hier gebruikt worden in samenhang met die proclamatie van de heerschappij over de dieren. De exegetische moeilijkheden rondom de uitdrukking zelf verhinderde ons dikwijls de samenhang te onderkennen. De mens is gesteld boven de dieren als iets totaal anders en daarom wordt zijn gestalte vergeleken met de „tsèlem" (beeld, meestal in te concrete zin des woords, statue etc.) en de „demoeth" (gelijkenis, in iets vagere zin, hoewel het soms ook concreet gebruikt kan worden) van Elohiem.

Hiermee is echter geenszins gezegd, dat de gestalte van de mens en van God ident zijn. De uitdrukkingen „ons beeld" en „onze gelijkenis" zijn voorzien van voorzetsels, die de lezer moeten waarschuwen tegen de identificatie. De voorzetsels „be" en „ke" willen ons duidelijk maken, dat we slechts van een vage gelijkenis, liever nog van een „richting" mogen spreken. Daarenboven is in deze gehele geschiedenis de vraag naar de verhouding tot God niet dominerend, de pointe is de stelling van het „anders zijn" van de mens te midden van de natuur, die hem omringt. Het al te grote belang, dat men heeft toegekend aan „het beeld" als het scheppingsmerk bij uitstek leidde weer tot andere déraillementen. Het is b.v. niet waar, dat de mens naar de voorstelling van het boek Genesis het beeld

Gods zou verloren hebben door zijn ongehoorzaamheid jegens Gods gebod. Hij wordt wel uit de hof van Eden verdreven en de boom des levens is daarna ontoegankelijk voor hem maar het beeld Gods heeft hij niet verloren. Over dit verlies wordt niet met zoveel woorden gesproken in de verhalen rondom de hof van Eden. Belangrijker dan dit argumentum ex silentio is de tekst Gen. 9:6 „Wie des mensen bloed vergiet, diens bloed zal door de mens vergoten worden, want naar het beeld Gods heeft Hij de mens gemaakt”. D.w.z. dat na de zondvloed een verbod om mensenbloed te vergieten wordt geargumenteed met een beroep op het beeld Gods. Het is dus blijkbaar nog niet verloren gegaan.

Het feit, dat de mens als iets totaal anders midden in de hem omringende natuur geplaatst werd, verhinderde niet zijn participatie aan de vergankelijkheid van deze natuur. Over deze broosheid van de mens handelt een pericoop, die begint met Gen. 2:4b. Het eerste scheppingsverhaal werd afgesloten met de zin van Gen. 2:4a „dit zijn de toledoth van de hemel en de aarde bij hun geschapen-worden”. Dit gedeelte van de bijbel krijgt reliëf door de vergelijking met scheppingsverhalen uit de antieke wereld, waarbij vooral die met het Babylonisch-Assyrisch epos „Enoema elisj” vruchtbaar kan zijn. We zien dan het bijzonder karakter van Gen. 1:1 - 2:4a vooral in zijn tegenstelling tot de talrijke geslachtelijke kosmogoniën, die de oudheid kende. De mens, die van de dierenwereld verschilt, is evenmin van Gods geslacht.

Bij Gen. 2:4b begint een nieuw motief. Men moet niet trachten het voorafgaande uit te spelen tegen wat nu volgt en alzo de schrift met de schrift te bestrijden. Het is evenmin geoorloofd het voorafgaande en het volgende met elkander te harmoniseren, want we lezen een keten van Semietische tradities en geen dogmatisch leerboek. Deze tradities kennen het naast en na elkander en hebben geen belangstelling voor het logisch opeenvolgende en uit elkaar voortvloeiende. Er is getoond - en niet betoogd - hoe de mens geschapen is in deze wereld en gesteld in een heersende positie boven de dieren. Dat de mens geworpen zou zijn is dus in een dubbele zin on-bijbels Maar de schepping sloot van de aanvang af geen broosheid uit en daarover handelt Gez. 2:4b -7. De nieuwe vertaling van het Bijbelgenootschap laat rustig de ene pericoop in de andere overvloeien en bedekt alzo de moeilijkheden met de mantel der liefde. Naar mijn bescheiden mening zou een inzicht in de bijbelse wijze van overleveren elke bijbellezers, van welke richting ook, kunnen dienen.

Wanneer we de lange tussenzin, die geheel het klimaat en de bodemgesteldheid van Palestina weerspiegelt, buiten beschouwing laten blijft er dit over: van het begin der schepping af heeft Jhwh Elohiem de mens geformeerd uit de stof van de aarde en alleen door het blazen van levensadem in zijn neus werd hij tot een levend wezen. Twee beelden staan op de achtergrond van deze verkondiging. Het eerste is dat van de „afaar” uit de „adamah”. Wat het woord „afaar” betekend is duidelijk voor ieder, die in de droge tijd door Palestina heeft gereisd en daarbij merkte hoe de wind een laag pulverig stof opjaagt langs wegen en velden. Reeds na een korte wandeling over de steenachtige weg is het schoeisel bedekt met een laag van dit stof, waarvan de kleur gelijk is aan de huidskleur der mensen, die het land bewonen. Dit stof is het beeld bij uitstek voor wat broos en vluchtig is; daarom kan men ziende op de broosheid van de mens met een onvertaalbaar

woordspel zeggen, dat de adamaam is gevormd uit de afaar van de adamah.

Het tweede beeld is dat van een Egyptische voorstelling, waarop we het bekende Anch-teken ontwaren, het levensteken, dat door de godheid bij de neus van de mens wordt gehouden. Wanneer het Oude Testament zegt, dat er „nesjamah” in de neus van de mens werd geblazen en dat hij daardoor werd tot een levend wezen, maakt het gebruik van algemeen bekende godsdienstige voorstellingen uit die wereld. Deze mogen ons ook waarschuwen voor het misverstand als zou er met die „nesjamah” een eeuwigheidsbeginsel in de mens zijn gelegd. Hij, die van de dieren zo principiëel verschilde, dat psalm 8 zelfs durft spreken van een maaksel „bijna als Elohiem” is toch zonder eeuwigheidsbeginsel geschapen. Hij is onderworpen aan de wet der vergankelijkheid en het is juist deze vergankelijkheid, waarover Prediker op zo indrukwekkende wijze spreekt.

Prediker beschrijft de dagen, waarvan de mens zegt: „Ik heb er geen behagen meer in” onder het beeld van een huis, dat in de avond gesloten wordt. De levensavond is ontluisd van alle romantische schijnsels: de handen beven, de tanden zijn uitgevallen, de gestalte is gekromd, de ogen zijn zwak en de oren doof geworden, de weg is vol verschrikkingen en de stimulantia uit de artsennijst der oudheid missen hun uitwerking. Zo is de senilitas vol van bitterheid en aan het einde daarvan wacht de dood. Het sterven is evenzeer ontluisd als de ouderdom en indien er iets door Prediker ernstig wordt genomen, dan is het dit „Sein zum Tode”. Men kan er Prediker waarlijk geen verwijt van maken, dat hij het „eerlijk doodgaan” uit de weg gaat door voorbarig te spreken van enig bestanddeel der mensen, dat aan de dood ontsnapt.

Doordat wij zo sterk beïnvloed zijn door het Griekse denken met zijn scheiding tussen lichaam en ziel hebben wij enigszins het uitzicht verloren op de totaliteit van de mens naar bijbelse voorstelling, zowel wat betreft het leven als het sterven. Men kan niet zeggen, dat er in het sterven nog zo iets als een ziel aan de kerker van het vlees ontsnapt om ergens in een andere en geestelijke wereld voort te bestaan. Als hij sterft dan is dat sterven totaal. Het betekent dat de „afaar” terugkeert tot de aarde, waaruit deze genomen is. Dit laatste staat er niet letterlijk. Er staat „ke-sjè-hajah”, wat we letterlijk moeten vertalen met „zoals het geweest is” (Pred. 12 : 7). Maar een parafrase is geoorloofd op grond van Gen. 3, dat door de schrijver gekend en verondersteld is. Ook Gen. 3 : 19 spreekt over de volledige ernst van het „Sein zum Tode” in de oordeelsspreuk over „den mens” (weer niet over Adam) en waarin het o.a. heet „totdat gij tot de adamah wederkeert, omdat gij daaruit genomen zijt; want afaar zijt gij en tot afaar zult gij wederkeren”.

Op drie plaatsen schijnt Prediker van deze bijbelse opvatting af te wijken, n.l. daar waar hij het heeft over de „colaam”, die door God in het hart der mensen is gelegd (3 : 11), over het „beth colamo” waarheen de mens op weg is (12 : 5) en over de „roeach”, die terugkeert tot Elohiem, die haar geschenken heeft (12 : 7). Het is echter evident, dat met „colaam” niet kan bedoeld zijn „eeuwigheid”. De nieuwe vertaling van het bijbelgenootschap heeft hier de moeilijkheid laten staan door het woord met „eeuw” over te zetten en aan de lezers over te laten welke exegese zij willen geven van de duistere tekst „ook heeft Hij de eeuw in hun hart gelegd, zonder dat de mens van het werk dat God doet, van het begin tot het einde, iets kan ontdekken”.

In het verband met de kontekst kan bezwaarlijk iets anders bedoeld zijn dan de kringloop, waarvan Pred. 3 : 1-8 zo monotoon indrukwekkend heeft gesproken. Aan deze kringloop heeft dan ook elk mensenhart deel in de afwisseling van de meest tegenstrijdige gevoelens en ervaringen, waaraan het dagelijks blootstaat. Van een eeuwigheidsbeginsel is dan evenmin sprake als in Gen. 2 : 7.

Dat de mens op weg is naar zijn „beth colaam” mag niet opgevat worden is de zin van een terugkeer naar het huis des Vaders, waarin vele woningen zijn. De uitdrukking is moeilijk te verstaan en het meest aan-nemelijk is nog de vergelijking met een Egyptische uitdrukking „eeuwig huis”, die niets meer betekent dan „graf”. Deze betekenis past ook in het verband met Predikers realistische beschouwing van ouderdom en dood het beste: de mens is door dit leven op weg naar zijn graf, straks gaan de rouwklagers rond op straat.

Meer moeilijkheden worden opgeroepen door de tekst, die spreekt van de „roeach”, die terugkeert tot Elohiem. Hierbij zullen we iets langer stil moeten staan, want hier is het alsof we toch te doen hebben met een mens-opvatting, die onderscheid maakt tussen het lichaam en de geest. Inderdaad gebruikt het Oude Testament een aantal uitdrukkingen, die de gees-telijke functies van het mens-zijn aanduidenderwijs omschrijven. Het is echter niet mogelijk elk dezer uitdrukkingen in adaequaat Nederlands te vertalen en zo men al een woord gevonden heeft, dat ergens bij benadering de zin weergeeft, dan zal men nog dit woord niet consequent kunnen toepassen. De vertaling van het bijbelgenootschap heeft gelukkig deze vertalingstechniek ook niet toegepast en een nuttig gebruik gemaakt van monografiën op het gebied van een woordonderzoek, dat de laatste tijd steeds methodischer heeft plaatsgevonden. Zo heeft Volz reeds lang geleden (1910) zijn uitmuntende studie geschreven over de „roeach” onder de titel „Der Geist Gottes”, een studie, waarmee hij zijn tijd vooruit was. Later verscheen van Becker de zeer goede studie over „nefesj”, (1942) terwijl von Maijenfeldt promoveerde op de woorden „leb en lebab” (1950). Het ge-bruik der registers - bij v. Maijenfeldt ontbreekt het helaas - kan ons leren hoever de draagwijdte is van één enkel woord.

Wat betreft het woord „roeach” is het vooral nuttig om te letten op het gebruik in ps. 51. Achtereenvolgens is hier sprake van een „vaste geest” (parallel aan een „rein hart”) in het binnenste der mensen (v. 12), van een „heilige geest”, die God niet moge wegnemen (v. 13), van een „gewillige geest”, waarmee God de mens moge steunen (v. 14) en van een „gebroken geest”, die evenals het gebroken hart een Gode welgevallige offerande vertegenwoordigt (v. 19). Hoe ver ligt nu de betekenis van het woord „geest” in v. 13 af van die in v. 19. Men kan toch bezwaarlijk zeggen, dat de heilige geest, die God geeft aan de mensen gebroken moet worden om een welgevallige offerande te vormen. De „geest” van Ps. 51 : 19 is zo-veel als de hartstocht, het ongebreideld begeren der mensen, we zouden het woord in het Grieks moeten vertalen met „thumos” om zijn zin te vatten. Daarom is het ook niet zo vanzelfsprekend, dat de „roeach” uit Pred. 12 : 7 uitgelegd moet worden in de betekenis, die een Christen hecht aan het woord „ziel” wanneer hij het heeft over de zielen der afgestorvenen die na de dood bij God zijn.

Terecht heeft reeds Volz er op gewezen in de genoemd studie „Der

Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im alten Testament und im anschließenden Judentum", dat het bezit van de „roeach" volgens Prediker de mens niet onderscheidt van het dier. De „geest" is bij hem niets anders dan „die Lebenskraft aller Kreatur der Menschen und des Viehs" (p. 50). Daarom kan Prediker ook zeggen „wie bemerkt, dat de roeach des mensenkinderen opstijgt naar boven en dat de roeach der dieren neerdaalt naar beneden in de aarde". De nieuwe vertaling van het bijbelgenootschap heeft hier roeach weergegeven met „adem", wat exegetisch niet onjuist is, maar eigenlijk had men dit woord „adem" dan ook kunnen invullen in Pred. 12 : 7. In een niet altijd verwerpelijke traditionele gebondenheid bleef hier „geest" staan, maar bedoeld is dezelfde „nesjamah" van Gen. 2 : 7. Door het bezit daarvan wordt men hoogstens, zo zegt Gen. 2 : 7, een „nefesj chajah" en dit kan van de dieren gezegd worden zo goed als van de mens. Zowel Prediker als Genesis willen dus niets anders verkondigen dan dit: de mens is zo broos en zo vergankelijk geschapen als de dieren. Hij is „afaar" en „basaar", tot een tijdelijk leven door geheimzinnige krachten van God, die men „roeach" en „nesjamah" kan noemen, maar in elk geval in de dood even onpersoonlijk terugkeren tot hun oorsprong als stof tot stof. Daarom kan het sterven zulk een ernstige zaak zijn en de overwinning op de dood alleen maar bevochten worden door God in een herschepping, waarbij uit de verpulverde resten van de mens een nieuw lichaam wordt opgebouwd.

Men verwijte mij niet, dat ik te weining aandacht besteed aan de toestand van de mens in de hof van Eden. Het enige verschil tussen zijn bestaan voor en na de ongehoorzaamheid is, dat hij ver van de levensboom in harde arbeid zijn tijdelijk bestaan moet handhaven. Door de nabijheid van de levensboom kan hij de cyclus van zijn leven telkens opnieuw beginnen. Het levenskruid in het epos van Gilgamesj heeft de naam „als grijsaard wordt de mens weer jong" en er is geen reden om aan te nemen, dat het Babylonisch-Assyrisch epos en het bijbelse paradijsverhaal niet cirkelen om dezelfde complexen van voorstellingen. In beide gevallen verspeelt de mens zijn kans om de levensklok terug te zetten, in Babylon door een tragische samenloop van omstandigheden, in de Bijbel door zondige ongehoorzaamheid, waarbij geen andere macht dan die van de mens zelf verantwoordelijk gesteld wordt. Maar het resultaat is, dat de mens, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis en blijvend in het bezit van dit beeld, aan het einde van zijn levensweg ondergaat in de dood. Daaraan verandert het lot van Henoch, Elia en van de enkele uitverkorenen uit Dan. 12 : 3 in het geheel niets. Zij zijn geen eerstelingen der opgestanen maar uitzonderingen in een bedeling, waarbij de mens leeft en opgroeit in de schaduw van de dood.

Nadat aldus aan het „Sein zum Tode" het volle pond is gegeven, achten wij het niet nodig nog die teksten te behandelen die bij oppervlakkige lezing de indruk maken over een overwinning op de groeve te handelen. Zij zijn al dikwijls genoeg nauwkeurig geanalyseerd, het laatst in de zorgvuldige disserstatie van Christoph Barth. Enerzijds handelen zij over uitredding uit ziekte, anderzijds spreken zij over een wederopstanding des volks en dat is heel iets anders dan een eeuwig leven of een opstanding uit de doden van de individuele mens. Zo speelt dan het leven van de mens zich af tussen geboorte en dood en daartussen moet de weegschaal der

gerechtigheid gespannen zijn. Dat gedurende die korte periode ook de zorg behoorlijk drukt, daarvan weten het scheppingsverhaal en het boek Prediker een lied te zingen met zware en weemoedige wijs. Het zware leven van de boer in Palestina staat voor ons op bij de donkere klank van het woord „amaal”, dat arbeid en moeite in één uitdrukking verenigt.

Met dit alles is echter het allerbelangrijkste niet gezegd. Alles wat tot dusverre naar voren werd gebracht zou koren op de molen kunnen zijn van een god-loze existentialist, ware het niet, dat de gehele mens naar Israëls geloof op God betrokken was en uit de dialoog met God leefde. Alleen daarom is het leven van de mens niet te vergelijken met een kerker zonder vensters, met een gesloten deur en omspoeld door de donkere oceanen van het niets. Door de dialoog tussen God en mens wordt het leven, naar een psalmwoord „in de ruimte uitgeleid”.

We mogen hierbij op een geheel nieuwe wijze aanknopen bij het woord van de schepping „naar Gods beeld en gelijkenis”. In het misjna-tractaat Spreuken der Vaders wordt een gezegde overgeleverd van Akiba (gest. 135 na Chr.), dat als volgt luidt: „Bevoorrecht is de mens, omdat hij naar het beeld Gods geschapen is; een bijzonder voorrecht is, dat hem tot bewustzijn gebracht werd, dat hij naar Gods beeld geschapen is, zoals gezegd is „want naar het beeld Gods heeft Hij de mens gemaakt”. Bevoorrecht is Israël omdat zij kinderen Gods genoemd worden, een bijzonder voorrecht is, dat het hun tot bewustzijn is gebracht, dat zij kinderen Gods genoemd worden, zoals gezegd is: Kinderen zijt gij van Jhwh uw God.”

In deze zeer oude Joodse exegese van het woord wordt dus afgezien van de bijzondere plaats van de mens t.o.v. de dierenwereld en een bepaalde consequentie getrokken, die binnen het kader van de bijbelse voorstellingswereld geoorloofd is. Niet alleen het feit der schepping is van belang maar ook de openbaring van dit feit en van een groot aantal andere zaken, zoals het gebod en het verbond. Deze openbaringen zijn toegankelijk niet omdat de mensen theomorf zouden zijn, maar omdat het God belijft anthropomorf met de wereld der mensen in contact te treden. De verborgenheid en de transcendentie blijven daarbij onaangetast. Het is zoals de Prediker het weer zegt in de taal, die ons het meest toegankelijk is: God is in de hemel en gij zijt op de aarde (Pred. 5 : 1). Maar indien God uit zijn verheven woonplaats zich niet vernederde tot de wereld der mensen, zouden deze mensen geen enkel antwoord kunnen geven op de oervragen van het „vanwaar, waartoe, waarheen”. Daarom is het, dat God spreekt en ziet, verbonden sluit en toornend straft, twist en in liefde weer aanneemt, want zonder dit complex van anthropomorfismen en anthropopathismen zou geen contact en ook geen openbaring mogelijk zijn. Merkwaardig is daarbij op te merken, dat de Septuaginta al vertalende deze anthropomorfismen en anthropopathismen vermijdt omdat zij aanstoot zouden geven aan de lezers uit de Hellenistische cultuurwereld. Inderdaad, indien de mens zich een God denkt als een verre en geestelijke idee, is de vermenselijking van Gods eigenschappen even aanstotelijk als de leer der incarnatie.

De gelovige van Israël leeft echter uit de vermenselijking Gods, die tegelijk bepalend is voor zijn gehele anthropologie voor zover we van dit woord gebruik mogen maken. Deze anthropologie is in het geheel niet denkbaar zonder de dialoog van God, die bereid is te spreken en mensen

voor het tweegesprek uitkiest, met anderzijds de mens, die bereid is tot luisteren en wederwoord. In de interessante studie van Michaeli, getiteld *Dieu à l'image de l'homme* (1950) wordt deze kwestie van de vermenselijking Gods zorgvuldig behandeld en haar conclusie lijkt mij gewettigd: *la doctrine de l'Incarnation ne peut véritablement être fondée ni comprise sans prendre son point de départ dans la notion anthropomorphe du Dieu de l'Ancien Testament* (p. 167). Nu kan men de anthropologie van het Nieuwe Testament niet losmaken van de Christologie en daarmee niet van de incarnatie. Ik wil daarmee niet zeggen, dat de leer der incarnatie de enig mogelijke consequentie is van het Oude Testament. Deze leer berust op een geloofsbeslissing, die door het Jodendom niet genomen is. Men kan echter wel een parallel trekken en zeggen: zoals in het Nieuwe Testament het vleesgeworden woord middelpunt is van alle spreken over de mens, zo is in het Oude Testament de vermenselijking van de zich prijsgevende Jhwh het middelpunt der anthropologie. Op grond van deze prijsgevingen in openbaringen kan voor de gelovige van Irsaël geen sprake zijn van een „*délaissement total*”. Hij is iets door het samen-zijn met zijn God.

Men zal hiertegen inbrengen, dat bovenstaande beschouwing te sterke nadruk legt op de persoonlijke vroomheid en vooral degenen, die Pedersens terecht beroemde boek over Israël gelezen hebben zullen zich afvragen waar het collectivisme van het oud-Israëlietische denken zijn plaats krijgt. Wij willen aan dit collectivisme zeker niet twifelen. De antieke Israëliet heeft zich verbonden gevoeld zowel met zijn volk als met de keten der geslachten, waarin hij niet meer dan een schakel is. Het bezoeken van de schuld der vaderen aan de kinderen tot in het derde en vierde geslacht is alleen aanvaardbaar voor een collectivistisch denken. Het profetisme, dat een volk verantwoordelijk stelt en een volk laat zuchten onder oordeel en straf is voor moderne mentaliteit al iets toegankelijker maar niettemin in collectivisme bevangen. Toch is het juist dit profetisme, dat de persoonlijke verantwoordelijkheid op klassieke formule heeft gebracht. We lezen het in Jer. 31 : 29-30 in reactie op een spreekwoord en in Ezechiël 18 als een omstandige uiteenzetting over hetzelfde woord. Het lijkt me niet juist hier te spreken van een evolutie: in alle tijden van Israëls volksbestaan is er een collectivistisch en een individualistisch denken geweest, zo goed als men de beide vormen van denken nog heden ten dage aantreft en dan zelfs naast elkander in de geest van één mens.

Het is inderdaad mogelijk op grond van dat zgn. collectivisme interessante dingen te zeggen over een mensbeschouwing, die dan echter weinig zal verschillen van die bij andere volken en culturen met dezelfde collectivistische inslag. Het merkwaardige blijft dan nog, dat de religieuze leiders in Israël, de koning of de profeet, de priester of de rechter zich telkens weer gecomfronteerd zien als een ik en een gij met hun God. Daardoor krijgt niet alleen hun vroomheid, maar ook de zgn. volksvroomheid een merkwaardig bewegelijk karakter en wordt zij behoed voor de stremmingsprocessen, waaraan iedere religie wordt onderworpen. Bij al het belangwekkende, dat Pedersen naar voren heeft gebracht zal men juist in Israël de persoonlijke vroomheid en de daarbij passende mensbeschouwing moeten accentueren.

Het wezen van de mens moet dan gelegen zijn in het samen-zijn met God, die zich openbaart. Men kan aan dit samen-zijn nog allerlei namen geven om tot uitdrukking te brengen, dat de zoekende liefde en de keuze van den Ander is uitgegaan. De zaak zelf wordt echter niet duidelijker doordat men al dan niet spreekt van een verbond, dat gesloten, gegeven, opgericht wordt. Het samen-zijn stempelt de mens tot homo orans, die in gebed, loflied of gesprek aan de tijd ontruikt is, omdat hij samen is met den Eeuwige.

Deze beschouwing, die o.a. bij Buber sterk naar voren wordt gebracht wekt een misverstand, waaraan o.a. Vriezen in zijn mooie boek „Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament” niet geheel is ontkomen. Hij spreekt op p. 84 daarover, dat men zich in de kringen van het Jodendom, waarvan Buber o.a. de vertegenwoordiger is, God en de gelovige Israëliet als correlate grootheden voorstelt. Hij maakt dan de critische opmerking: „Het karakter van God als Heilige, d.i. de volstrekt transcendente, verbleekt daarbij in de ervaring der gemeenschap van God en mens”. Het is begrijpelijk, dat een raisonnement over het „Ich-Du-schema” tot deze opmerking leidt. In werkelijkheid echter heeft het „Ich-Du-schema” alleen betrekking op dat deel van Gods persoonlijkheid, dat de Verborgene heeft willen prijsgeven, de Heilige blijft daarbij onaangetast. Men zou van Joods standpunt uit redenerend even goed kunnen zeggen, dat door de leer der incarnatie de transcendentie Gods wordt aangetast en wie geen vreemdeling is in het (Joodse) Jeruzalem weet ook, dat deze critiek niet is uitgebleven. Jeremia en Job hebben beide het twistgesprek aangedurfd en niettemin, zowel de profetieën van Jeremia als de wijsheid van Job zijn doortrild van de meest zuivere eerbied voor de heiligheid van den verborgen God.

Wanneer het samen-zijn van God en mens eerst waarlijk een mens stempelt tot het eigenaardig wezen temidden van natuur en kosmos, dan is de verhouding tot de mede-mens het noodzakelijk spiegelbeeld van dat samen-zijn, waarvoor de liefde Gods ruimte heeft gegeven. Het wezen van de mens is niet daarin gelegen, dat hij opgaat in de massa of op een afstand de massa liefheeft in de trant van het „Seid umschlungen Millionen”. Wanneer de schriftgeleerde van Luc. 10 de thora samenvat op uitnodiging van Jezus, citeert hij Deut. 6 : 5 en Lev. 19 : 18. Het eerste citaat handelt over de liefde tot God, het tweede over de liefde tot de naaste. Men moet, zo zegt Lev. 19 : 18 apodictisch, de naaste liefhebben als zichzelf en met deze opdracht wordt het uiterste van de naastenliefde gevraagd, dat een mens bereiken kan. Enige beperking is in het „als uzelve” niet opgesloten. Zo kan dus een mens alleen dan waarlijk zichzelf zijn en beantwoorden aan zijn bestemming, wanneer hij samen met God is en in het samen-zijn met zijn medemens het voorbeeld van God imiteert.

Het is wederom de Prediker, die over deze dingen spreekt op de wijze, die de mens van heden nog het meest treffen kan. Hij zegt het echter zo eenvoudig dat we wegens de klaarheid vergeten, dat hier ook het diepste gezegd wordt. Ik denk aan die pericop. waarin hij handelt over de ijdelheid van eenzaam leven. Het is waarlijk geen monniksideaal, dat hij verkondigt wanneer hij zegt: „Twee zijn beter dan één, omdat zij een goede beloning hebben bij hun zwoegen. Want, indien zij vallen, dan richt de een de ander weer op....” (Pred. 4 : 7-12). Deze beschouwing eindigt met het

raadselachtige woord over het „drievoudige snoer”, dat niet spoedig verbroken wordt. Er is voortdurend gesproken van twee, de derde komt eerst op het laatste ogenblik aanduidenderwijs te voorschijn. Ik waag de veronderstelling, dat Prediker hier een verhouding aanduidt van mens tot mens, die geborgen is in de relatie tot God. Het is immers ondenkbaar, dat naar Oud-Testamentische opvatting ook maar enige relatie van waarachtige menselijkheid denkbaar is buiten God. Hij doet alles voor en ook Zijn voorbeeld van het samen-zijn roept tot de navolging in de tweezaamheid, die wij naastenliefde noemen. Voorzover de mens geschapen is als een beeld Gods is het ook zijn bestemming om in de verhouding tot en in de beoordeling van de medemens het voorbeeld van Gods handelen na te volgen, wederom voorzover dit handelen aan hem geopenbaard wordt.

Amsterdam.

M. A. BEEK.

Das Menschenbild im Neuen Testament.

Es gibt kein Menschenbild des Neuen Testaments! Angesichts der Formulierung des mir gegebenen Themas muss ich mit dieser negativen These einsetzen, deren Begründung erst die notwendigerweise im engen Raum auf einige entscheidende Grunderkenntnisse beschränkte Erörterung der Frage nach dem Geheimnis des Menschen im Neuen Testament bringen muss. Nur in einem fundamentalen Missverständnis könnte man den Versuch unternehmen, aus dem Neuen Testament ein Bild vom Menschen ablesen zu wollen wie es etwa in stoizistischer Moralphilosophie, in der platonischen Dialektik des Eros oder aber auch in der faustischen Sehnsucht des deutschen Idealismus sichtbar wird. Die Aussagen des Neuen Testaments über den Menschen machen es, wenn man sie in ihrem Wahrheitsgrunde versteht, unmöglich, sie zur Gestaltung eines Menschenbildes zu verwenden, das in der grossen Galerie von Menschenbildern, wie sie die Geistesgeschichte und sonderlich die Religionsgeschichte aufweist, seine konkurrierende oder dominierende Stellung einnehmen könnte. Es gibt idealistische und materialistische, individualistische, altruistische und kollektivistische, säkulare und religiöse Menschenbilder. Die Antworten auf die Frage nach dem Menschen sind rational oder irrational, biologisch oder mystisch bestimmt, von anderen Unterscheidungen und Gegensätzen hier zu schweigen. Sie werden entweder im phänomenologischen Sinne (also in einer Erforschung und Interpretation von Phänomenen des Menschlichen) oder in einem ideologischen Schema (also im Sinne irgendwelcher begründender und fordernder Ideen und Ideale) dadurch gekennzeichnet sein, dass der Mensch wähnt, sich selbst erkennen, und so denn von sich selbst ein Bild seines Wesens und seiner Bestimmung gewinnen zu können. Man könnte versucht sein, als Mensch, dem *heute* die Frage nach dem Menschen gestellt ist, darauf zu verweisen, dass die aus der abendländischen Geschichte tradierten Menschenbilder in dem grossen „Brand des Glaspalastes” mitsamt den zugehörigen Götterbildern und „Ismen” verbrannt sind, um jenen Münchener Brand der zwanziger Jahre als Gleichnis für die Gerichtskatastrophe, aus der wir herkommen, zu verwenden! Wenn unsere heutige Welt an dem Versuch, die verbrannten Bilder (östlich oder west-

lich) restaurieren zu wollen, zugrunde zu gehen droht, so würde eine Renovierung des „christlichen *Menschenbildes*“ (des sogenannten christlichen Humanismus, katholisch oder neuprotestantisch) gerade nicht die befreiende und bindende Antwort sein, auf die eine vom „Verlust des Menschen“ unsäglich bedrängte Welt wartet.

Aber nicht von da her argumentieren wir, sondern haben dem Tatbestand standzuhalten, der sich uns im Neuen Testament als dem Zeugnis von der Selbstoffenbarung Gottes für uns und mit uns bietet. Das nämlich ist gegenüber der falschen Fragestellung einer jeden, vom Menschen selbst gestalteten Anthropologie als das entscheidende Vorzeichen aller neutestamentlichen Aussagen über den Menschen voranzustellen: vom Menschen wird hier niemals „an sich“ geredet, so als ob es gelte, in dem uns nur zu geläufigen Schema den Menschen, der ich und der wir alle sind, (à la Kant oder auch à la Sartre) oder aber eben auch im Sinne jenes „christlichen Menschenbildes“ zu beschreiben oder zu fordern. Das Geheimnis des Menschen ist hier dadurch bestimmt, dass er immer *in der Relation zu Gott* und — das ist seltsam genug! — gleichzeitig *in der Relation zum Mitmenschen* gesichtet wird. Darum kann Rudolf Bultmann den für sein Verständnis der Paulinischen Theologie programmatischen Satz prägen: „... so redet jeder Satz über Gott von dem, was er am Menschen tut und vom Menschen fordert, und entsprechend umgekehrt jeder Satz über den Menschen von Gottes Tat und Forderung bzw. von dem Menschen, wie er durch die göttliche Tat und Forderung und sein Verhalten zu ihnen qualifiziert ist (Theologie des N. T. S. 188). Bultmann zieht daraus die fragwürdige Konsequenz, dass „die Paulinische Theologie am besten entwickelt wird, wenn sie als die Lehre vom Menschen dargestellt wird“ (ibid.). Wenn wir davon aber noch absehen, so geht es hier um eine Grunderkenntnis, zu der sich bei allen Unterschieden und Gegensätzen nicht nur Barth oder auch Schlink, sondern auch Emil Brunner und Gogarten auf ihre Weise bekennen. Die entscheidende Frage — und hier scheiden sich die Geister! — wird freilich sein, wie man das von der zwiefachen Relation auf Gott und den Menschen Gesagte versteht. Von einer Gott in der Korrelation sozusagen fangenden und bindenden Bezogenheit kann nach dem Neuen Testament nicht die Rede sein, wenn anders dem Menschen hier auf der ganzen Linie der in Gericht und Gnade *freie* Gott begegnet. Vor allem aber ist es von fundamentaler Bedeutung, ob jene Bezogenheit des Menschen auf Gott und den Nächsten von uns aus einem Vorverständnis heraus interpretiert wird, kraft dessen wir an das Neue Testament als Menschen herangingen, die irgendwoher schon wüssten, wer und was Gott, und wiederum wer und was der Mensch ist! Es wird sich hier auch nicht nur darum handeln, ein menschliches Vorverständnis durch die Botschaft des Neuen Testamentes läutern und revidieren zu lassen. Im gewissen Sinne will auch die Anthropologie etwa Emil Brunners „christozentrisch“ verstanden sein, aber ausdrücklich unter dem Satz: „Den Menschen im *Licht* Jesu Christi erkennen, ist nicht dasselbe, wie Jesus Christus erkennen“. (Dogmatik, Band 2, S. 62). Ein ander Ding ist es darum, das Verständnis des Menschen, wie es uns im Alten Testament, aber auch, mannigfach variiert, im hellenistischen Raume begegnet, „im *Licht* Jesu Christi“ seine demütigende und klärende Revision finden zu lassen, — einander Ding darum, die Antwort auf die Frage nach dem Menschen in und mit der Exegese der *Menschheit Jesu Christi* zu hören.

Die erste durchgeführte Anthropologie, die *das* getan hat, ist die Lehre vom Menschen, wie sie Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik (III,2) in einer radikalen Umdenkung der gesamten Tradition vorgenommen hat. Ich kann zum vornherein nicht verschweigen, dass der tiefe Konsens in der Fragestellung, für den ich meine mit Barth's Werk gleichzeitig entstandene Lehre von der wirklichen und wahren Menschheit Jesu Christi (Christologie Band I) zum Zeugen anrufen darf, gerade im christologischen Zentrum durch einen tiefgehenden Dissens in der Antwort kontrapunktiert ist. Darin aber weiss ich mich mit Barth eins, dass jene zwiefache Bezogenheit des Menschen auf Gott und auf den Mitmenschen wirklich allein dort uns in ihrer Wahrheit erkennbar wird, wo uns Gott in Christo, in dem Mensch gewordenen Gottessohn begegnet als in dem, der an unsere Stelle trat, und in dem Gott selbst sich uns hingibt, mitteilt und erschliesst.

Es hängt hier alles daran, dass das Verständnis unserer Menschheit in, mit und unter *dieser* von Gott, von dem Sohne Gottes angenommenen Menschheit als der Menschheit dieses Menschen Jesus Christus gewonnen wird, und zwar nicht im Sinne einer direkten Ablesbarkeit, sondern als einer nur dem Glauben ermöglichten, unter den Widerspruch gedemütigten, zur eschatologischen Hoffnung gerufenen Erkenntnis. Es geht also darum, dem *Ecce homo*, jenem „Siehe, der Mensch“ (Joh. 19,5) wirklich in der Bezogenheit auf diesen einen Menschen, dessen Geheimnis die Gegenwart des Gottes mit uns ist, zu folgen, und nicht etwa in alle Richtungen des Raumes und der Zeit zu schweifen, um unsererseits ein *Ecce homo*, sei es im Blick auf Sokrates oder Goethe, Nietzsche oder Gandhi, zu proklamieren. Es gilt den *wirklichen Menschen* als den dem Fluch seiner Absonderung von Gott und dem Nächsten verfallenen Menschen in der *wirklichen* Menschheit Jesu Christi als der von eben diesem Todesfluch unserer Sünde stellvertretend Geschlagenen zu erkennen, — den *wahren* Menschen aber, d. h. den Menschen nach seinem Wesen und seiner Bestimmung, eben in der *wahren* Menschheit Jesu Christi, wie sie sich uns nicht als ein direkt nachzuzeichnendes Idealbild, sondern in, mit und unter seiner wirklichen Menschheit allein dem Glauben enthüllt. *Hier* ist das Zentrum, hier die eigentliche Begründung für unsere Abwehr der Frage nach einem „Menschenbild“ im Sinne dessen, was unsere menschlichen Anthropologien darunter verstehen und verstehen können. Allein da, wo Gott als einer von uns, und zwar als ein von dem Fluch unserer Gottesfeindschaft und Selbstsucht geschlagener Mensch uns begegnet und an unsere Stelle tritt, wird das Geheimnis des Menschen offenbar. Und *dies* bezeichnet die Schlüsselstellung der anthropologischen Aussagen des Neuen Testaments. Das ist nicht nur so im Paulinischen und Johanneischen Kerygma, wo die Verlorenheit und das Heil des Menschen schlechterdings durch das „vor Gott“ als dem „Gott in Christo“ bestimmt sind, sondern auch in der synoptischen Verkündigung, wo sie alle, Gottsucher, Dirnen, Grübler, Aussätzige, Theologen, Verbrecher, Neugierige, Heuchler, Desinteressierte und Hasser und auch jene Frommen des Advents, die auf den Trost Israels warten, — *an ihm*, in der durch ihn und in ihm über sie gefallenen Entscheidung offenbar werden. Gerade wenn wir auf die vielen einzelnen menschlichen Gestalten sehen, wie sie uns, oft in realistisch scharfer Kontur, im Neuen Testament in Sicht kommen, so immer nur in ihrem mit diesem Jesus-Christussein, sei es unter dem Vorzeichen des Gerichts oder der Gnade, und so

gerade in ihrem Vor-Gott-sein, Von-Gott-her-sein und Zu-ihm-hin-sein.

Wenn es nun gilt, wenigstens in den entscheidenden Grundzügen zu erkennen, was es um das Geheimnis des Menschen ist, wie er in der Botschaft des Neuen Testaments an Christus und durch Christus vor Gott offenbar wird, so mag als erstes gesagt werden, dass es *der verlorene Mensch* ist, dem das in Jesus Christus angebrochene und geschenkte Heil gilt. Es liegt hier — man lese dazu die unter unserem Thema stehende lehrreiche Abhandlung von Kümmel — trotz der unterschiedlichen Terminologie bei Paulus im wesentlichen nicht anders als bei den Synoptikern, und das wiederum an der entscheidenden Stelle in Übereinstimmung mit dem Johannesischen Kerygma, aber auch der Sicht des Menschen, sei es in der Apostelgeschichte, im ersten Petrusbrief oder in der Apokalypse. Die Geschichte des Menschen ist die des verlorenen Sohnes (Luk. 15), seine Stellung vor Gott die des Zöllners, der auf ein letztes „Gott sei mir Sünder gnädig“ zurückgeworfen ist (Luk. 18, 13), der dem Gericht Gottes (Math. 25) entgegenggeht! Verloren ist der Mensch als der kata sarka lebende, der religiös und sittlich pervertierte Mensch der Gottesfeindschaft, der sich mit seinem Versuch einer Selbstrechtfertigung durch Gesetzeserfüllung nur immer tiefer in seine Verfallenheit an den Zorn Gottes hineinarbeitet (Römerbrief, Galaterbrief). Verloren ist der Mensch in seinem ek tou kosmou einai, seinem Von-der-Welt-her-sein, das im Johannes-Evangelium in Einheit mit seinem Von-dem-Vater-der-Lüge-her-sein aufgedeckt wird (Joh. 8). Verloren ist der Mensch als der unter die Verderbenseismächte verkaufte Sklave, der sich ihrer das Geschöpf Gottes verderbenden Schreckensherrschaft selbst überantwortet hat! Entscheidend ist dabei auf der ganzen Linie der neutestamentlichen Verkündigung, dass die Verlorenheit des Menschen, wie sie in dem Kommen des Retters, des Versöhners und Erlösers aufgedeckt wird, nicht etwa schicksalhaft oder naturhaft bestimmt ist. Im Gegensatz zu dem metaphysischen Dualismus, wie er die Gnosis beherrscht, deren Begriffe und Vorstellungen zu einem gänzlich anderen und neuen Gebrauch usurpiert werden, ist die Verlorenheit des Menschen ursprünglich und wesentlich nicht etwa seine Verhaftung an die Materie, sein Gefangensein in der Stofflichkeit eines gottfremden Kosmos. Angst und Grauen der Gottesferne stehen hier nicht unter tragischem Vorzeichen, sondern im Zeichen einer in perverser Entscheidung gründenden Schuld, bei der der Mensch von Gott verantwortlich behaftet wird. Was sind die so oft als „Quellen natürlicher Theologie“ (Überschrift Fahsels zu der Auslegung des Thomas von Aquino) missbrauchten ersten Kapitel des Römerbriefes anderes als eine Behaftung des Menschen, über dem der Zorn Gottes offenbart wird, bei der Schuldverlorenheit, für die allein in Jesus Christus Heil und Gnade von Gott her ist. Schuldhaft versiegelt ist die Verlorenheit des Menschen aber darum, weil er als der Mensch, der seinem Ursprung nach *Gott gehört*, verstanden wird. Die seine Existenz begründende Voraussetzung, zu der er sich mit seinem Aufruhr gegen Gott in den ihn selber spaltenden Widerspruch gesetzt, hat, ist sein *Von-Gott-geschaffen-sein*. Der Mensch über den sich der Gott des Neuen Testaments, der Gott und Vater Jesu Christi erbarmt, ist sein Geschöpf, und der Erlösergott ist der Schöpfergott! Das durch das Geheimnis seiner Gottesebenbildlichkeit über alle Kreatur erhobene Geschöpf mag in seiner noetisch und ontisch gleichermassen unmöglichen Wendung gegen Gott (dass Neue Testament unternimmt keinen Erklärungs-

versuch für die Möglichkeit der Sünde!) das Ebenbild Gottes bis zur Unkenntlichkeit entstellt und mit Füßen getreten haben, so bleibt doch auch und gerade im Gericht noch wahr, dass das Geschöpf seinem Ursprung und Wesen nach seinem Schöpfer gehört.

Der Brennpunkt dieser Erkenntnisse ist aber *der Mensch*, in dem *Gott* an die Stelle des von ihm abgefallenen, in seiner Gottesfeindschaft verlorenen Menschen getreten ist. An dem Sohn Gottes, der als der von keiner Sünde Wissende für den Sünder zur Sünde gemacht wurde (2 Kor. 5, 21), und der an Stelle der in die verzweifelt-trotzige Leistungs-Religion der Selbstgerechtigkeit verkrampften Empörer der von Gott Verfluchte und Verdammte wurde (Gal. 3, 13), wird die Verlorenheit des Menschen in ihrer dem menschlichen Selbstverständnis verborgenen Tiefe, in ihrer durch jenes „*vor Gott*“ gesetzten Qualität offenbar. Zentral gesagt: In dem von uns und doch für uns Gekreuzigten wird unsere Verlorenheit in dem Geheimnis der Sünde als der Gottesfeindschaft aufgedeckt. Sünde, wie sie *hier* von Gott selbst an dem von ihrem Fluch stellvertretend geschlagenen Heiligen gerichtet wird, ist nicht verwechselbar mit einem moralischen Defekt oder einem religiösen Mangel. Sie ist nicht im Schema eines innermenschlichen Dualismus (höheres und niederes Selbst, „Geist“ und Sinnlichkeit usw.) zu interpretieren. Sie kennzeichnet den wirklichen Menschen, der wir alle sind — mit den Worten der Augustana zu reden — als den Menschen *sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia*, als den Menschen der Gottlosigkeit, des Unglaubens und der Selbstsucht, ja jener Gnaden-Feindschaft, die das unbegreiflich dämonische Wesen der Sünde ist. Da wo Gott in seinem Sohn *so*, in dieser Sklavengestalt (Phil. 2, 5 ff.) des unter dem Zorn Gottes verlorenen, den Verderbensmächten preisgegebenen Menschen uns begegnet, wird offenbar, dass Gott den Menschen *so vorfindet*. Gott findet ihn — den Menschen der Erbsünde (Röm. 5) — *immer schon* als den gefallenen, dem Fluch seines Abfalls verfallenen Menschen vor. Im schärfsten Gegensatz zu dem sich selbst (individual geschichtlich oder menschheitsgeschichtlich) von dem frühen Dämmerstadium einer kindlichen Unschuld her verstehenden Menschen, wird er an dem für ihn Gekreuzigten in seiner Verlorenheit offenbar, in der ihn Gott, sein Richter, in seiner *Gnade* vorfindet!

Damit stehen wir vor dem zweiten, ohne das dieses erste nach der im Neuen Testament bezeugten und gemeinten Wahrheit gar nicht verstanden werden kann: Der Mensch ist hier *der gerettete Mensch*! Nicht dass die Verlorenheit als solche einfach in Rettung umschlüge! So wenig die Verlorenheit schicksalhaft zu verstehen war, so wenig die Rettung als die übermächtige Gewalt eines göttlichen Zwanges. Das *Entweder-oder zwischen Glauben und Unglauben*, in dessen Zeichen wiederum das ganze Neue Testament steht, wird uns auch ein schicksalhaftes Verständnis des Heiles bzw. der Gnade zum vornherein unmöglich machen. Entscheidend ist aber, dass gerade diesem in seiner Verlorenheit vor Gott so aufgedeckten Menschen die allen seinen ethischen oder religiösen Anstrengungen, aller seiner pervertierten Sehnsucht zukommende, in ihrem grundlosen Erbarmen majestätisch freie *Gnade* Gottes gilt. Ja, das eigentliche letzte Geheimnis ist hier dies: *allein von der Gnade her, allein von der Auferweckung des für uns Gekreuzigten her* wird die Verlorenheit in jener Tiefe, die Schuld in ihrem durch das „*vor Gott*“ bestimm-

ten unendlichen Gewicht offenbar. Jenes An- und vor-Gott, unter dessen Siegel wir die Aufdeckung des Menschegeheimnisses im Neuen Testament zu verstehen haben, ist zutiefst ein An- und vor-der Gnade des Richters. Auf den verlorenen Sohn wartet der Vater! „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Luk. 19,10). Jene Offenbarung des Zornes Gottes über dem mit und ohne Gesetz in seiner Pervertierung des Gottes- und des Menschenverhältnisses verlorenen Menschen zielt bei Paulus nicht nur auf die durch Jesus Christus geschehene Erlösung als die durch den Glauben in seinem Blut dargebotene Gnadengerechtigkeit, sondern sie ist *von dort her* gesehen. *Von diesem Licht her* wird diese Finsternis offenbar! Der Ruf zur Busse wird auf dem Grunde der Tatsache laut, dass das Himmelreich nahe herbeigekommen ist (Matth. 3,2 u. 4,17). Nichts dürfte für das Verständnis des Menschen im Neuen Testament so entscheidend sein wie die zentrale und fundamentale Realität der gerade dem verlorenen Menschen geltenden, auf ihn wartenden, ihm von Ewigkeit her zuvorkommenden, zum Glauben ihm verkündeten, in ihrer Alleinwirksamkeit von ihm dankbar zu bekennenden Gnade Gottes in Jesus Christus.

Die *Realität* der dem Gericht (Gottes!) so unbegreiflich göttlich überlegenen Gnade ist durch das „*Gott in Christo*“ (2 Kor. 5, 19) gegeben und bestimmt. Das Neue Testament kann von dem Heil in verschiedener Weise sprechen: als von der Versöhnung und als von der Erlösung, von der Gotteskindschaft und dem Reich Gottes, das für uns angebrochen ist. Wenn die Versöhnung auf den in seinem Zorn allein durch den Mensch gewordenen Gottessohn und Mittler zu stillenden Zorn Gottes bezogen ist, so die Erlösung auf die *Befreiung von* den Verderbungsmächten, die den Gesetzesfluch an dem Sünder vollstrecken, und wiederum auf die *Befreiung zu* der Gotteskindschaft derer, die durch den Sohn Gottes als seine Brüder aus dem Feindesstand in den Kindesstand, ja in einer neuen Geburt durch den Heiligen Geist in das Kindes-sein versetzt werden (2 Kor 5, 17). In dem von den Reformatoren mit Recht als zentral erkannten Paulinischen Kerygma ist es die Rechtfertigung des Gottlosen, die, allein dem Glauben durch Gottes freie Gnade zugeeignet, das Heil Gottes in Jesus Christus für den Sünder bezeichnet. Entscheidend ist bei dem allen, dass er, *Jesus Christus*, in dem Geheimnis seiner gott-menschlichen Person, seines für uns vollbrachten Werkes, seines an unserer Stelle durchschrittenen und durchlittenen Weges, der ontische Grund unseres durch ihn und in ihm lebenden Glaubens ist und bleibt. Alles, was das Neue Testament von dem Menschen des Glaubens, des Liebens und des Hoffens zu sagen hat, gründet in der Wirklichkeit des für uns Fleisch gewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen. Gerade die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen in Jesus Christus verfällt nicht nur der Unwirklichkeit, sondern der Verwandlung in die hybrideste Gestalt religiöser Gotteslästerung, wenn sie nicht in ihrem *Wahrheitsgrunde* anerkannt wird, im Geheimnis des Mittlers als des an unserer Stelle Gekreuzigten und für uns Auferstandenen. Wohl wissend, dass es so, im Sinne dieser mit der Abstraktion von der Christologie gegebenen anthropologischen Pervertierung, Bultmann und die Seinen *nicht meinen*, bricht *hier* doch gegenüber Bultmann die eine über alles entscheidende Frage auf, die mit der falschen Fragestellung „Historismus oder Supernaturalismus“ nicht verworren sein will!

Das gesamte Leben des zur Dankbarkeit in der Gottesliebe und Nächstenliebe gerufenen Christen, ja das Sein und Wesen des neuen Menschen in seiner Gliedschaft am Leibe Jesu Christi, in seiner Zugehörigkeit zum Volke Gottes und zur Gemeinschaft der Heiligen, also zur Kirche, steht und fällt mit dem *ontischen Christusgrund*, von dem das ganze Neue Testament beherrscht ist. Alles, was über die Versiegelung der menschlichen Existenz als des Einzelnen, als des Nächsten und als des Gliedes der Gemeinschaft zu sagen wäre, (ich darf hier auf das im ersten Band meiner Christologie und dann innerhalb meiner Dogmatik zur Anthropologie Gesagte verweisen) will in einer Exegese des für uns Mensch gewordenen Gottessohnes und des Geheimnisses seiner Existenz erkannt werden. Alles, was man die „Ethik der Gnade“ genannt hat, wie es uns als jene „tröstliche Vermahnung in Christo“ (Paraklesis en Christo) begegnet, verliert seine Substanz, wenn es von seinem vorgegebenen, mit seinem Indikativ alle Imperative tragenden und bestimmenden Christusgrund gelöst würde. Ja, alles, was von dem Glaubensgehorsam des neuen Menschen hier zu sagen wäre, gründet seiner Ermöglichung, Wahrheit und Wirklichkeit nach in jenem stellvertretenden, zwiefachen Gehorsam Jesu Christi, der das von uns nicht erfüllte Gesetz Gottes nicht nur erfüllte, sondern auch den Fluch des von uns nicht erfüllten trug.

Wen wir es denn an den wenigen Hinweisen genügen lassen müssen, die nur das Entscheidende anzudeuten vermögen, so gilt es aber noch, eine dritte Erkenntnis, ohne die wiederum jene beiden ersten Aussagen über den verlorenen und den geretteten Menschen nicht in ihrer Wahrheit gehört werden können. Der Mensch nämlich, wie er in der Selbst- und Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus als der verlorene und gerettete offenbar wird, steht im Neuen Testament unter dem Vorzeichen einer *Zukunft*, die erst die Vollendung der Geschichte Gottes mit dem von ihm abgefallenen, durch ihn versöhnten und erlösten Geschöpf bringen wird. Das Neue Testament verkündigt *den kommenden Menschen Gottes!* Das will unter dem Vorzeichen verstanden werden, das unausgesprochenenmassen schon alles bisher Gesagte bestimmte: Dass nämlich der Mensch im eminenten Sinne — anders als das von irgendwelcher anderen Kreatur gesagt werden könnte — *geschichtlich* existiert. Sein Wesen, wie es im Neuen Testament offenbar wird, ist nicht naturhaft-statisch, sondern aktual-dynamisch bestimmt, wenn diese unzureichenden Ausdrücke gestattet sind. Was er *ist*, ist bestimmt durch das, woher er kommt und wohin er geht, und das im Brennpunkt der Entscheidung, in die er hier und heute gerufen wird. Er ist, indem er wird. Er hat seine Existenz zwischen dem durch Gott gegebenen Ursprung und dem durch Gott gesetzten Ziel, so aber, dass die Wirklichkeit seiner Geschichte im Zeichen des *Widerspruchs* steht, dem der Mensch sich überantwortet hat, und dessen Versöhnung das Zentrum der Geschichte Gottes mit seinem Geschöpf bildet. Das Geheimnis der geschichtlichen Seinsweise des Menschen (im Unterschied zu der von Stein, Pflanze und Tier) ist, wie in der ganzen Heiligen Schrift, im Neuen Testament dadurch bestimmt, dass Gott seine in Gericht und Gnade unbegreifliche göttliche Geschichte mit dem Menschen hat. Im schärfsten Gegensatz zu allen ideologischen, statischen Gottesbegriffen und Gottesbildern hat der Gott des Schöpfungsbundes, des noachitischen Bundes, des Bundes mit dem von ihm aus freier Gnade zum Eigentum erwählten Volk Israel, des Bundes mit dem Sün-

der in dem Mittler, eine *Geschichte*, zu der er sich aus den ewigen Tiefen seines Ratschlusses in der Freiheit seines Liebens entschlossen hat. Diese Geschichtlichkeit des Gottes, der seinen Weg mit dem von ihm geschaffenen, versöhnten und erlösten Geschöpf an sein Ziel geht, begründet und bestimmt die Geschichtlichkeit des Menschen — so aber, dass wir die Herrschaft Gottes über den von ihm versöhnten Widerspruch zwar anerkennen und anbeten dürfen, ohne doch als Menschen des Widerspruchs hinter das Geheimnis seiner Möglichkeit vordringen zu können. *Jesus Christus* ist die Mitte dieser Geschichte Gottes mit dem Menschen, und das nicht im Sinne eines noch so zentral verstandenen „Teilstückes“, sondern als das den ganzen Weg bestimmende Beziehungszentrum. Die Geschichte vor ihm ist Geschichte auf ihn hin, die Geschichte nach ihm Geschichte von ihm her. In seinem Weg wird der Weg Gottes mit dem Menschen offenbar, ja *er ist dieser Weg* (Joh. 14,6). Das Geheimnis seiner Person und das seines Weges gehen in eins, wie das seines Werkes und seines Weges ein und dasselbe sind. Das eigentliche Geheimnis seines ist aber, dass er nicht seinen, nicht den dem Sohn Gottes wesenseigenen Weg der Herrlichkeit, sondern den Weg des dem zweifachen Fluch seiner Absonderung verfallenen Menschen geht, den *Weg an das Kreuz*. Auch die grosse Wendung, die das andere „Stadium“ dieses Weges heraufführt, nämlich als des Weges, den der *Auferstandene*, der zur Rechten Gottes *Erhöhte*, der *Wiederkommende*, durchschreitet, steht unter dem Vorzeichen des „Für uns“. Der in das Fleisch gekommene, der durch Wort und Sakrament bei und in den Seinen Gegenwärtige und der in der Herrlichkeit Kommende sind ja *ein und derselbe*, „Jesus Christus gestern und heute derselbe und auch in Ewigkeit“ (Hebr. 13,8). Diese Selbigkeit des Gekommenen, Gegenwärtigen und Kommenden bestimmt das Geheimnis der *Eschatologie* des Neuen Testaments, unter deren Siegel seine Anthropologie verstanden sein will. Was es um den in dieser Todeszeit *vergehenden* Menschen ist, will hier nicht im Schema allgemeiner Vergänglichkeit und ihrer Phänomene verstanden werden, sondern im Geheimnis *des Menschen*, in dem der Sohn Gottes als einer von uns unseren Todesweg „zu Ende“, bis an das eschatologische Ende des Kreuzes ging. *Hier* wird denn der Tod in seiner eigentlichen Tödlichkeit, jener andere und ewige Tod offenbar. Hier wird offenbar, dass der Mensch, der als der *lebendige* Mensch Gottes geschaffen ist, auch im Tode dem lebendigen, dem in seinem Zorn tötenden Gott nicht entrinnen kann. Es geht da nicht nur, wie Barth es in seiner Anthropologie meint interpretieren zu können, um den drohenden Absturz der Kreatur in das „Nichts“, sondern um die *Verdammnis* des Menschen, der in der Ewigkeit ohne Gott der sein muss, der er in der Zeit ohne Gott sein *wollte*! Das meinen die neutestamentlichen Drohungen von der ewigen Qual der Verdammten. *Diese* Verdammnis, diesen Tod, dessen „Larve“ (Luther) der zeitliche Tod doch nur ist, hat der Christus der realen Gottverlassenheit durchlitten. Ihn hat er durch seinen stellvertretenden Tod getötet. Das in und mit seiner Auferstehung offenbarte und heraufgeführte Leben hat diesen Tod endgiltig und ewig hinter sich, und zwar als der für den Todesmenschen des Abfalls errungene Sieg.

In Christus ist eben dieser vergehende Mensch als der durch den Heiligen Geist im Glauben an ihn neu geschaffene Mensch der in Christus und damit in Gott *bleibende* Mensch. Von ihm gilt das Wort dessen, der

sich selbst „als die Auferstehung und das Leben“ bezeugt, dass „wer an ihn glaubt, leben wird, ob er gleich stürbe, und dass er als der im Glauben an ihn Lebende nimmermehr sterben wird“ (Joh. 11,25-26). *Eben dieser in Christus bleibende Mensch* ist nach dem Neuen Testament der *mit Christus kommende Mensch*, auf den die Mitverherrlichung mit Christus, und zwar in einer radikal neuen, uns jetzt noch verborgenen Seinsweise wartet (Kol. 3, 3-4 und 1 Joh. 3,2). So wie die Existenz des neuen Menschen durch das propter Christum, durch jene ihm um des Werkes *Jesu Christi willen* zuteil werdende Gnade bestimmt ist, so durch jenes das Lebensgeheimnis des Glaubenden bestimmende *in Christus* (Gal. 2,20), und so durch das seine Zukunft mit der Zukunft Jesu Christi unlöslich verbindende *mit Christus*. So wahr der in Christus mit Gott versöhnte Mensch als der Teilhaber seines Sterbens und seines Lebens, als der in seinen Tod Getaufte und mit ihm Auferweckte (Röm. 6,3-4) in diesen Leib, die Kirche, eingeleibt ist, steht er unter der Verheissung, als Glied dieses Leibes mit dem Haupte in seiner Herrlichkeit offenbar zu werden.

Wenn davon wahrlich mehr zu sagen wäre, als mit wenigen Fingerzeigen möglich ist, so ist für die Frage nach dem eschatologisch bestimmten Geheimnis des Menschen im Neuen Testament jedenfalls entscheidend, zu erkennen, dass hier ein *eschatologisches Perfektum* (das auf seinem Weg vollbrachte Werk des Mittlers), ein *eschatologisches Präsens* (die Realpräsens des sich selbst im Wort und Sakrament vergegenwärtigenden Heilandes und Hern) und ein *eschatologisches Futurum* (der in seiner Herrlichkeit kommende und das Reich Gottes vollendende Menschensohn) in unlöslicher Einheit verstanden sein wollen. Das besagt aber, dass die Existenz des Menschen, dem sich Gott in Christus als der Immanuel, als der Gott für uns und mit uns offenbart, als von dem eschatologischen Perfektum herkommend in der paradoxen Spannung zwischen dem eschatologischen Präsens und Futurum verstanden werden muss und darf. Es wird dann beides verhängnisvoll sein: sowohl die Beseitigung des Futurums (wie sie durch die Wiederkunft Jesu Christi bezeichnet ist), zu Gunsten eines blossen Präsens, sei es schon (wie bei Bultmann) in der Glaubensentscheidung „eschatologisch“ qualifiziert, — als auch die Preisgabe des in jenem Perfektum gründenden Präsens, wie sie den apokalyptischen Futurismus gewisser Sekten kennzeichnet.

Eins muss gerade hinsichtlich der Verheissung des mit dem kommenden Christus kommenden Menschen seine besondere Unterstreichung finden: Das Offenbarwerden des Menschen mit dem in seiner Herrlichkeit kommenden Menschensohn, dessen Geheimnis das des Gottessohnes ist, hat nicht nur „noetische“, sondern „ontische“ Bedeutung. Ich weiss wohl, wie inadäquat das ganze Schema noetisch-ontisch letztlich für das Geheimnis ist, um das es hier geht! Aber es muss im Blick auf die Zukunft des Menschen, wie sie in und mit der Zukunft des Auferstandenen im Neuen Testament verkündigt wird, klar sein, dass es sich hier wirklich um die Herausführung einer neuen Seinsweise in einem neuen Leben und Wesen handelt, an dessen Unvorstellbarkeit freilich all unsere Grenzüberschreitungen scheitern. Karl Barth hat in seiner Anthropologie gemeint, das Geheimnis jener Mitverherrlichung des Menschen mit seinem wiederkommenden Erlöser so verstehen zu dürfen, dass es sich hier um das Offenbarwerden unseres Gewesen-seins (in der uns einmalig geschenkten, und befristeten kreatür-

lichen Zeit) handelte, als des von Gott geschenkten, von Gott versöhnten und gerechtfertigten, von dem Gott der Gnade bejahten und in seiner Treue bewahrten Seins. Er hat in dem grimmigen Kampf gegen die Preisgabe der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung an die Unsterblichkeitsmythen der Heiden (in dem wir uns mit ihm eins wissen) im Zeichen des Satzes „Gott ist mein Jenseits“ K D III, 2, 685) jede jenseitige neue Seinsweise des Menschen bestritten, damit aber, wie ich meine, sich in Widerspruch zu der neutestamentlichen Hoffnung gesetzt, die den Menschen als die in Christus neue Kreatur (2 Kor. 5,17) in der Tat unter die Verheissung eines neuen Seins und Wesens in Gottes Zeit, der Ewigkeit, und in der Teilhabe an der Herrlichkeit des Mensch gewordenen Gottessohnes rückt. So wie die hier alles begründende Auferstehung des Gekreuzigten als des *Fleisch* gewordenen nicht nur „noetische“, sondern „ontische“ Bedeutung hat, (die Seinsweise des Auferstandenen ist eine andere, so wahr er der für uns Menschgewordene und Gekreuzigte ist und bleibt), so ist die Seinsweise des zukünftigen Menschen eine andere als die des jetzt mit Christo in Gott verborgenen Menschen des Glaubens. Es darf hier nichts von der Härte der Paradoxie (die Identität des in Christus bleibenden und mit Christus kommenden Menschen ist *in Christus verborgen*!) noch von der Überschwenglichkeit der Verheissung abgebrochen werden, die ja den neuen Menschen in einer neuen Welt Gottes (Off. 21, 1 ff.) verheisst. So sehr ich mich mit Barth in der christozentrischen Fragestellung eins weiss, so wenig mit seiner Interpretation der christlichen Hoffnung in der Kategorie eines Gewesen-seins, das kraft der Gnade Gottes, von der und zu der hin es ist, ein „Modus des Seins“ wäre. In meiner Abhandlung „Ecce homo“ (Verkündigung und Forschung 1950 bei Chr. Kaiser) habe ich versucht, auf Grund einer dankbaren Darstellung und Würdigung der Barth'schen Anthropologie meiner christologisch begründeten Gegenfrage Ausdruck zu geben.

Entscheidend in dem allen ist aber eben die christozentrische Bezogenheit der neutestamentlichen Anthropologie. *Hier* fallen die eigentlichen und letzten Entscheidungen. Hier sind wir in der Frage nach dem Menschen angesichts der Unmenschlichkeit unseres Zeitalters so unsäglich bedrängten Menschen der Gegenwart gefragt, ob wir es mit irgendeinem Neo-Humanismus (sei es schon der im Abgrund des Nihilismus schwebenden Existenz) halten wollen, oder dem neutestamentlichen, ja auch das Alte Testament bestimmenden Ecce homo folgen, dessen uns mit Gott und mit dem Bruder versöhnendes Geheimnis die Botschaft ist:

„Siehe, da ist euer Gott“

Prof. D. HEINRICH VOGEL-BERLIN.

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem, voor het jaar 1952

Directeuren van Teylers Stichting en de leden van Teylers Godgeleerd Genootschap schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1953:

Gevraagd wordt een verhandeling over de godsdienssticht en theologische gedachtenwereld van Melchior Hoffman (Hoffman; gestorven 1543).

Uitgeschreven blijft, eveneens om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1953, de volgende prijsvraag:

Een verhandeling over de verhouding, eventueel het verband van wettelijke en theologische ethiek.

Toelichting: verlangd wordt een beschrijving van het in de vraag bedoelde probleem sedert Kant en een bijdrage tot oplossing ervan.

Uitgeschreven wordt bovendien bij deze de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1954:

Gevraagd wordt een verhandeling over de gnosis bij de schrijvers van het Nieuwe Testament.

Op de prijsvraag:

Men vraagt een beschers van de betekenis van Otto Casel voor de wetenschap der liturgie,

is binnen de gestelde termijn geen antwoord ingekomen.

De antwoorden moeten worden ingezonden vóór 1 Januari, opdat zij vóór 1 November daaraanvolgend beoordeeld kunnen zijn.

De antwoorden moeten in het Nederlands, Frans, Engels of Hoogduits met de schrijfmachine geschreven zijn. Zij moeten, zonder naam en alleen met een spreuk ondertekend, vergezeld van een verzegeld couvert, dezelfde spreuk ten opschrift voerend en van binnen des schrijvers naam en woonplaats behelzende, gezonden worden aan het Fundatiehuis van wijlen de Heer P. Teyler Van Der Hulst te Haarlem. Zij moeten vóór de bepaalde tijd in haar geheel worden ingezonden.

Antwoorden, waaraan enig gedeelte bij de inlevering ontbreekt, zullen tot het dingen naar de gemelde ereprijs niet worden toegelaten.

Boekbesprekingen.

Prof. Dr W. H. Gispens: Het boek Leviticus.
'50. (Prijs f 15.—): N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.

Groot respect moet men hebben voor de kennis en het geduld van de schrijver van dit lijvige deel van het „Commentaar op het Oude Testament“, een boek met grote (m.i. te grote en daardoor vermoeiende) bladspiegel van goed 400 pagina's. Een enorme hoeveelheid litteratuur is er in verwerkt, zodat ook voor hen, die Prof. Gispens standpunt niet kunnen delen, dit boek zeer bruikbaar is bij de exegese van Leviticus. Dit standpunt nu geeft de schrijver op pag. 9 aldus weer: „Daar wij de mededelingen over dit spreken van Jahweh (tot Mozes nl.) betrouwbaar achten, is voor ons de inhoud van het boek afkomstig uit de tijd van Mozes bij de Sinaï en te danken aan goddelijke mededeling of openbaring.“ Hij acht het echter niet uitgesloten, dat een latere schrijver het Mozaische materiaal heeft geordend tot het tegenwoordige boek Leviticus. Het lijkt mij onmogelijk om de vele en verschillende wetten, die in

de Pentateuch op naam van Mozes worden geschreven, ook voor werkelijk Mozaïsch te houden. Of de niet met elkaar in overeenstemming te brengen wetten over de viering van Pesach in Ex. VII en Dtn XVI. Zoals Salomo voor de Joden „de wijze” was en David „de psalmdichter” zo was Mozes „de opsteller van de wetten” en werd alles wat met de wet te maken had, aan hem toegeschreven.

Ook al zijn vele Oud-Testamentici van een exilische of zelfs na-exilische origine van Leviticus teruggekeerd en al erkent men, dat in dit boek waarschijnlijk veel zeer oud materiaal is bewaard gebleven, oud materiaal kan in later tijd voor een nieuw doel worden gebruikt (cf het oude materiaal in Deuteronomium) en dit alles zegt dus nog niets over de datering. Wanneer prof. Gispén zijn stelling, dat de wetten in Leviticus Mozaïsch zijn, verder wil steunen door te bewijzen, dat ze Mozaïsch kunnen zijn en hierdoor dus op het terrein van de wetenschappelijke discussie treedt, beroept hij zich op een studie van R. Dussaud: *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 1937, waarin deze tot de conclusie kwam dat de offerterminologie in het O.T. sterke overeenkomst vertoont met die van Ugarit. In dit verband zou ik echter willen wijzen op de recente studie van J. Gray (*Cultic affinities between Israël and Ras Shamra*, ZAW 62, Heft I 4, '49/'50), waarin hij m.i. duidelijk aantoonde dat Dussaud wel wat voorbarig is geweest met zijn conclusies, daar aan de ene kant vele Ugaritische teksten die hij als bewijs aanvoert, door hun corrupte staat of door onze nog steeds niet al te grote kennis van het Ugaritisch, weinig houvast bieden, en aan de andere kant verschillende door Dussaud genoemde offertermen algemeen Semietisch zijn (dbch en matn b.v.).

L. A. E.

Prof. Dr J. A. C. van Leeuwen: Markus. Derde druk in de serie Korte verklaring der Heilige Schrift. Uitg. J. H. Kok N. V. Kampen. Prijs f 4.95.

Van dit boek, van de hand van wijlen Prof. Dr J. A. C. van Leeuwen te Utrecht, verscheen een ongewijzigde derde druk, evenals de tweede druk, bezorgd door D. Jacobs. Kort, overzichtelijk, wetenschappelijk genoeg om niet alleen maar stichtelijk te zijn, zal dit boek ook zonder onze aanbeveling wel zijn weg vinden. Het verscheen in de bekende serie Korte verklaring, is dus goed uitgevoerd en laag geprijsd.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

De Staat in Bijbels licht (Een beschouwing over Romeinen 13) door Dr M. v. d. Voet. Uitg. Hoofdbestuur Kerk en Vrede. Secr. Argonautenstraat 37, Amsterdam Zuid. Prijs franco per post f 0.40. Bij aantallen korting.

Een brochure over de Staat in Bijbels licht. Ik ben er met interesse aan begonnen. Maar Dr M. v. d. Voet heeft mij niet kunnen boeien of overtuigen, omdat de kwestie niet scherp door hem gesteld wordt. Het komt toch weer neer op de al zo vaak gehoorde tegenstelling: wat de kerk *is* en wat de kerk *behoort* te zijn in haar verhouding tot de overheid. Maar dit thema kennen wij al zo lang en het geeft zo bitter weinig om het opnieuw te stellen. Vooral wanneer nergens wezenlijk-nieuwe argumenten ter sprake gebracht worden. Niet, dat Dr v. d. Voet in brochure-stijl schrijft, populair-plat of in het zwart-wit schema, waar de goê-gemeente zo van houdt. Integendeel, deze brochure kenmerkt zich door een zekere bezonnenheid en rustige opzet, maar mist het klemmende betoog, waar wij juist voor deze kwestie op zaten te wachten. Er staan wel enkele goede dingen in deze brochure, die eigenlijk 1 Sam. 13 (en 8), Rom. 13 en Openb. 13 bespreekt: zo o.a. „wie staat zegt, zegt macht”. Inderdaad ja, en verder? „De moderne staat eist nu ook het offer van gezindheid en hart”. Inderdaad ja, en verder? „De kerk deinst vaak terug voor gemarkeerde uitspraken en tracht beslissingen te ontgaan”. Allemaal volkomen waar, maar ik wacht op een nieuw geluid. Een geluid, dat en passant de burgerlijke dommel van de kerk doorbreekt, maar zich direct richt tot ons vlees en ons bloed, waardoor wij de radicale „Umbruch” van Gods komst in Jezus Christus op het lijf geschreven en „militant” konden ervaren. Tenslotte: een groot vraagteken zet ik bij een zin als deze: „In het recht ontmoeten Koninkrijk Gods en staat elkaar, daarin komen hun grenzen dicht bijeen” (pag. 19).

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Een uitstekend boek, dat op heldere wijze diep ingaat op het verschil in mentaliteit en levensstructuur tussen Oost en West. Inderdaad: „Die Stimme der Ostkirche gehört als dritte Stimme zum vollen Akkord der Christenheit”. (pag. 9) De Schrijver weet door een jarenlang verblijf in het Oosten, waar de kernpunten van het Orthodoxe geloof liggen. Het boek begint met de enige geloofsbelijdenis van de „Ostkirche”: het Nicaeno-Constantinopolitanum. Dan wordt de verhouding tussen oost en west historisch nagegaan, het oordeel van het Protestantisme over de „Ostkirche” is in dit boek helaas beperkt tot dat van A. von Harnack („superstitio”) en van Fr. Heiler („o benedetta chiesa orientale”); alleen Paul Schütz is er van werkelijk recente datum geciteerd. De geschiedenis der „Ostkirche”, haar huidige situatie, vervolgens: grondlijnen van de orthodoxe geloof en wereldbeschouwing („das Ja zur Fülle”), Friz schrijft hier zeer instructief over. De „Ostkirche” denkt meer substantieel dan wij in het Westen, i.p.v. Godskennis staat „Gottesschau”. Het is een fysisch-kosmische vroomheid, waarmee wij in aanraking komen. Geloofsgetuigenissen, gebeden en gedachten uit de „Ostkirche” zelf, een beschrijving: „Ostern auf dem Athos”, een aanhangsel met overzicht over de getalsverhoudingen in de „Ostkirche” („eine Vielheit van autokephalen, d.h. selbständigen Kirchen”) besluiten dit boek. Voor degene, die zich interesseert voor de Orthodoxe kerk, is dit een waardevol boek. Een opmerking nog: de getuigenissen van de russische theologen over de kerk in het Westen (vooral de Reformatorische) zijn merkwaardig (pag. 140). Gelden echter tegenwoordig nog uitspraken als die uit de mond van o.a. Tschaadeje (1794-1856), Chomjakow (1804-1860) en Solowjow (1853-1900)? Het Protestantisme wordt wel erg door hen mistekend.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Basilus Zenkowsky (Professor am Russisch-orthodoxen Theologischen Institut in Paris): Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. (Grundlagen der orthodoxen Anthropologie). Evangel. Verlagswerk Stuttgart; D. M. 3.50 Vertaling uit het Russisch; Helena Strausz.

Recht duidelijk wordt het hoe totaal anders het theologische klimaat van de Orthodoxe kerk is wanneer wij dit boekje lezen. Voor ons gevoelen allerminst scherp en evenmin begripelijk leidt Prof. Zenkowsky de Westerse lezer binnen in de Orthodoxe kerk van het Oosten. Het Godsbeeld in de mens is er. Dit is een gevolg van het onmiddellijke „Erfassen”. Deze „ursprüngliche Intuition” is als de draad van Ariadne, waarop men zich verlaten moet (pag. 20). De zonde is een „krankhafte Verwirrung” (pag. 9), heeft de natuur van de mens „verderbt” (pag. 25), maar zo, dat er een onaangetast deel is overgebleven: „die Persönlichkeit” van de mens (pag. 25). Daarin ligt het Godsbeeld. „Die Persönlichkeit” verbindt ons voortdurend met God. Vragen wij wat „die Persönlichkeit” is, dan krijgen wij geen ander antwoord dan dat het niet de geestelijke sfeer in het algemeen is (pag. 25), want die is ook bedorven, terwijl „die Persönlichkeit” niet bedorven, maar wel onderdrukt is, zich echter toch steeds ontwikkelt en rijpt (pag. 26). Begrijpen wij prof. Z goed, dan is „die Persönlichkeit” enigszins te vergelijken met het begrip „Humanitas” uit de theologie van E. Brunner. „Persönlichkeit” (vgl. ons: persoonlijkheid) drukt n.o.m. iets geheel anders uit en is niet een „ausserhalb der Natur seiendes, akosmisches, metaphysisches Prinzip” (p. 29). Zenkowsky's verdere uitleg van dit „Prinzip” speelt zich o.i. af in dicht struikgewas. De Orthodoxe kerk rekent veel met de kerk als instituut, te weinig met de (feilbare) bestanddelen, zodat wij een uitspraak als „Unsre Vernunft kann nur dann den Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben, wenn sie zur kirchlichen Vernunft....wird” (p. 36), niet kunnen accepteren als Protestanten. Niet juist lijkt het ons „die Momente des Transzendentalen” niet anders te laten zijn dan de uitdrukking der catholiciteit (ssobornost) „die dem menschlichen Geist eigen ist”. (p. 40) Het komt ons voor, dat er afstand bewaard moet worden tussen een categorie uit de filosofie en uit de theologie, evengoed als tussen een categorie uit sociale psychologie en uit de theologie: de volledige correlatie van de begrippen Ik en Wij kan niet gelijkgesteld worden met het begrip ssobornost (p. 41). Wat moeten wij denken bij „die Metaphysik der Körperlichkeit” (p. 50). Of het kruis ontwijken identiek is met de arbeid aan zichzelf uit de weg gaan, betwijfelen wij. Dit is beslist

niet „die allertiefste Quelle der modernen Gottgegnerschaft” (p. 59.) De schrijver verwijst gaarne naar E. Brunner. Dit kan ons niet verwonderen, maar wij menen, dat de kloof tussen Zenkowsky en E. Brunner groter is dan de eerste vermoedt (dat blijkt uit de noot op p. 60). Wij hebben moeite binnen te dringen in de gedachtenwereld van dit boekje.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Dietrich Bonhoeffer: Ethik, zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge. Chr. Kaiser Verlag, München 1949. 300 S. Brosch. DM. 8.50, Geb. DM. 11.-

Dietrich Bonhoeffer: Nachfolge. 3. Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1950. 230 S. Brosch. DM. 7.80, Geb. DM 9.80

Dietrich Bonhoeffer is in het voorjaar van 1945 om het leven gekomen, nadat hij reeds 5 April 1943 was gevangen genomen door de Gestapo: hij was een van de vele Christenen die in deze jaren als martelaren zijn gevallen. Van zijn boeken gaat de wondere bekoring uit die aan boeken van martelaren eigen is: wie deze boeken ter hand neemt zal ze in een keer tot de laatste woorden toe geboeid uitlezen. En dat niet alleen omdat hier wetenschap van een zeer hoog gehalte gegeven wordt, maar vooral omdat hier een zeer diep gelovig man aan het woord is, die „gehoorzaamheid geleerd heeft uit hetgeen hij heeft geleden”. En dat is het thema, dat deze beide boeken van Dietrich Bonhoeffer verbindt: gehoorzaamheid en navolging van Christus. De stille mystieke tonen van beide boeken geven het recht hier van een nieuwe vormgeving van de „mystiek der navolging” van Bernhard van Clairvaux en Franciscus van Assisi te spreken. Maar dan een mystiek die midden in de verschrikking van het gevangenkamp „alle dingen verdraagt”, omdat Christus de Heer is, ook daar! Maar dan een mystiek waardoor de mens niet van de werkelijkheid afgetrokken wordt, maar veeleer een mystiek waardoor de mens de werkelijkheid eerst als werkelijkheid „so wie sie in Gott allein Wirklichkeit hat” ontmoet. Maar dan een mystiek die door de werkelijkheid van Christus gewonnen geen werkelijkheid naast Christus kan erkennen en de gevolgen daarvan volledig aanvaardt. Maar dan een mystiek die de eenvoud gevonden heeft van maar één ding te willen: gehoorzaamheid in de navolging van Christus! „Wie sollte der auch Mangel haben, der in Hunger und Blöße, in Verfolgung und Gefahr der Gemeinschaft Jesu Christi gewisz ist?” (*Nachfolge* S. 118). Dat kunnen stichtelijke woorden zonder meer zijn: het zijn aangrijpende woorden wanneer ze door een martelaar geschreven zijn! En zo zijn dit aangrijpende boeken van de navolging van Christus in een wereld die Christus niet kennen wil. Er zijn al veel boeken over de Bergrede verschenen maar zelden hebben we een „eenvoudiger” boek over de Bergrede ontmoet dan het boek van Bonhoeffer. En er zijn al heel wat theologische ethieken uitgegeven maar zelden hebben we een eenvoudiger ethiek ontmoet dan die van Bonhoeffer. Dat betekent niet dat deze boeken gemakkelijk te lezen zijn: dat is zeker niet het geval. Dat betekent dat het in deze boeken met een verbeterd ernst en grote blijdschap maar om een ding gaat: gehoorzaamheid aan het woord van Christus, navolging onder het Kruis van Christus. Geen wonder dan ook dat de ethiek van Bonhoeffer strak Christologisch is zonder in een Christologische systematiek te verstarren: het is verdrietig dat het hem niet gegeven werd, zijn ethiek te mogen uitwerken en dat we over niet meer dan fragmenten van deze ethiek de beschikking hebben.

Brouwershaven

J. S. W.

Dr. G. Brillenburg Wurth: Het Christelijk leven in de maatschappij. J. H. Kok N. V. Kampen 1951. 300 blz. geb. f 8.90

Met de trilogie van Prof. Dr G. Brillenburg Wurth *Het Christelijk leven* gaat het als met menige andere trilogie. De eerste delen van deze trilogie (vooral het eerste deel dat de „grondlijnen” van de ethiek geeft) hebben we met grote bewondering gelezen. Dat kan van dit derde deel niet zo gezegd worden. Zeker, ook in dit boek worden vele goede dingen gezegd (ik denk b. v. aan de zeer grondige kritiek op de theologie van het „social gospel” in aansluiting aan R. Niebuhr en de even grondige kritiek op het berustende „christelijke” fatalisme in deze materie) en ook gedurende het lezen van dit boek werden we vaak getroffen door een grote openheid voor de vragen van het heden. En toch hebben we dit met grote verwachting opgenomen boek met een zekere teleurstelling weer weggezet. - Dat allereerst omdat de schrijver wel een

zeer gedegen overzicht geeft van „de sociaal-ethische boodschap van het evangelie” (blz. 44-104), ook wel de relevantie van het Evangelie voor „het christelijk leven in de maatschappij” aanwijst, maar toch op te grote afstand van de klemmende vragen van het heden blijft. Zeker kan het niet de taak van de ethiek zijn „een christelijke maatschappijleer of een christelijke economie te geven” (blz. 3) maar dat kan geen reden zijn, om op zo grote afstand te blijven van de maatschappelijke en economische vragen van het heden. Wat van ieder boek geldt, geldt zeker van een ethiek: het wordt niet voor de eeuwigheid geschreven. Dit boek echter maakt enigszins de indruk voor de eeuwigheid geschreven te zijn. Om volkomen willekeurig een greep te doen: stellig is de leuze „arbeid geen koopwaar” (blz. 244) in het licht van het Evangelie een legitieme leuze. Maar op welke wijze in onze culturele situatie deze leuze werkelijkheid kan worden, wordt ook niet met een woord gezegd. En dit is een willekeurige greep. Of is dit te zeggen de taak van een „christelijke maatschappijleer”? - Een nog ernstiger tekort van dit boek is, dat de schrijver zich als een christelijke Leibniz de grote spanningen op dit terrein verbergt door te werken met een christelijke „Harmonia praestabilita”. We doelen op de wijze waarop hier het leerstuk van de „algemene genade” van Dr Abr. Kuyper wordt overgenomen - niet zonder critiek trouwens op diens uitwerking van de leer van de „gemene gratie” - om aannemelijk te maken, dat in de gevallen wereld toch nog een verborgen harmonie aanwezig is, omdat de „scheppingswetten” niet volledig opgeheven worden. Het laatste moge waar zijn, maar de verborgen harmonie is een wat te gemakkelijke gevolgtrekking uit deze zekerheid. Tegen deze achtergrond wordt aan de klassenstrijd zijn eigenlijk tragisch karakter ontnomen. „Er zijn in onze wereld eigenlijk geen principiële antinomieën, ook niet in sociaal-economisch opzicht” (blz. 163): dat is de gevolgtrekking uit de leer van de „algemene genade”. Dan kan ook de klassenstrijd gemakkelijk worden afgewezen omdat „wij mogen... aannemen (!) dat ook in de maatschappij de belangen van de bezitters en niet-bezitters, werkgevers en werknemers liever gezegd, niet als zodanig elkaar uitsluiten maar dat veeleer ook deze beide categorieën van Godswegen op elkaar zijn aangelegd” (blz. 164). Dit op elkander aangelegd zijn moge gelden van „werkgevers en werknemers” maar de schrijver verwisselt wel wat gemakkelijk „deze beide categorieën” en hun belangen. Ook zonder voorvechter van de klassenstrijd te zijn zal men in deze toepassing van het leerstuk van de „gemene gratie” toch een verdoezeling van de werkelijkheid moeten zien. - Toch zal dit boek stellig de taak kunnen vervullen die de schrijver het gesteld heeft: leiding te geven bij de voorstudie voor het a.s. Derde Christelijk-Sociale Congres. Misschien zal daar ook de „aanvulling” van dit boek gegeven worden in de vorm van een kritische bespreking van de hoofdgedachten van dit boek in confrontatie met de vragen van het heden.

Brouwershaven

J. S. W.

Emanuel Hirsch: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Lieferung XII-XIV. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

In deze afleveringen van zijn *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* waarvan de afleveringen I-V kort werden besproken in het Nov. 1950 verschenen nummer en de afleveringen VI-XI in het Juli 1951 verschenen nummer van V.Th. — maakt de schrijver een begin met zijn weergave van het tijdvak na ± 1750. Deze afleveringen beginnen met een in grove contouren neergeworpen schets van het geestesleven in de eeuw na 1750. Dan volgt een zeer grondige analyse van de ontwikkeling van het geestesleven in Engeland en Frankrijk voor de Franse Revolutie: wat Engeland betreft ontmoeten we hier mannen als David Hartley (1705-1757), Joseph Priestley (1733-1804) en vooral David Hume (1711-1776) - wiens *Natural history of religion* van 1757 zeer uitvoerig besproken wordt als „eine religionshistorische und religionspsychologische Programmschrift mit revolutionären Gedanken” (S. 44): alle religie wordt hier consequent beschouwd als „imagination” - en wat Frankrijk betreft vooral Voltaire en de verschillende „filosofische” richtingen van zijn tijd, het materialisme (Julien Offray de la Mettrie, P. H. D. von Holbach), het naturalisme (J. B. Robinet) en het positivisme (E. B. de Condillac). Boeiend is vooral wat van de consequent hedonistische ethiek van deze „filosofen” gezegd wordt. - Natuurlijk wordt dan een uitvoerige beschouwing gewijd aan het werk van J. J.

Rousseau (1712-1778) wiens geschiedenis-filosofie wordt getekend als „der erste ebenbürtige Gegenwurf gegen das biblisch-augustinische Geschichtsbild“ (S. 111) waardoor de weg is gewezen voor alle latere geschiedenisfilosofie. In dit uitstekend geschreven hoofdstuk komt de wonderlijk-verwarde grootheid van Rousseau zeer levend voor den lezer te staan: het is een van de mooiste gedeelten van dit mooie werk. - Deze afleveringen eindigen met een hoofdstuk over de uitwerking van de Franse Revolutie op de Europese geest en op het religieuze leven van de volkeren van het Westen: een zeer boeiend beeld wordt hier gegeven van het conflict tussen de R. K. Kerk en het Keizerrijk, dat niet tot een einde gekomen is (ook niet in de tijd van de Restauratie). - De beschrijving wordt meeslepender en levender naarmate Em. Hirsch meer de geestelijke spanningen van de 19de eeuw nadert: hier stoten we op de vragen die in de theologie van onze dagen nog niet overwonnen zijn en waar ieder mee te maken heeft die met zijn geloof niet aan de eerlijkheid tegenover de wetenschap geweld wil aandoen. Ook voor ons gaat het er om „mit dem Werkzeug der wissenschaftlichen Kritik und Reflexion die christliche Lehre zu einer neuen, dem sich wandelnden Wahrheitsbewusstsein der Zeit gemässen Gestalt umzuformen“ (S. 11).

Brouwershaven

J. S. W.

„Luthers Lieder und Gedichte“ mit Einleitung und Erläuterungen von Wilhelm Stapel. 248 Seiten. Geb. D. M. 9.80 Evangelisches Verlagswerk - Stuttgart.

In de reeks geschriften, die sedert de Luther-renaissance zijn geschreven, was inderdaad behoefte aan een studie als deze, die eens het licht werpt op het werk, dat uit de „dichterlijke“ pen van Luther is gevloeid. Dit boek is in de allerbeste zin van het woord populair wetenschappelijk. De bedoeling van de schrijver is dan ook, dat zijn werk nu eens niet voor de theologische wetenschap noch voor het kerkelijk gebruik is bestemd; hij wil de christelijke *gemeente* de rijkdom van de ons door Luther nagelaten liederenschat onder ogen brengen. Hij doet dit op een m. i. originele wijze, die een grote kennis verraadt van de alleroudste en middeleeuwse Duitse „Dichtung.“ Luther is als dichter stellig niet „epoche-machend“ geweest. Zijn liederen zijn voor hem „Nebenwerk“, dat hij op zich nam, omdat de omstandigheden hem er toe dwongen en hij zo anderen een voorbeeld wilde geven.

Wat de 36 door Luther gemaakte liederen hun waarde geeft, is de innerlijke kracht van zijn geloofsovertuiging. De schrijver doet een poging om die innerlijke kracht te leren verstaan; alle liederen wil hij ons daarom leren lezen naar hun juiste rythme, daarbij echter wijzend op de literair-historische achtergrond. De poging van Stapel is mij daarom zo sympathiek, omdat zijn werk gedragen wordt door de drang om Luthers liederen - evenals dat het geval was in de dagen van de Reformatie - weer in het hart van het volk weerklank te doen vinden. Want wij kunnen het ons nauwelijks voorstellen, hoe de Reformatie mede is bevorderd door het bij het volkslied zich aanpassende protestantse kerklied. Zo kan een Rooms-Katholiek klagen, dat meer dan Luthers preken zijn liederen de Hervorming ingang hebben doen vinden. „Will man ein rechtes Urteil gewinnen, so musz man die Lieder zunächst richtig *hören*“ (p. 23). Ik geloof, dat Stapels boek daaraan een dienst bewijst.

Wildervank

L. G. CHR. GRABANDT.

Dr A. de Wilde, De Persoon. Van Gorcum's Theologische Bibliotheek No. 20. ing. f 5.50, geb. f 6.90.

„Kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet“. (Kant, Der Streit der Fakultäten). Deze uitspraak heeft tijdens het lezen van de dissertatie van Dr de Wilde vaak door mijn gedachten gespeeld. Wij hebben hier immers te doen met een wijsgerige studie, die juist voor theologen van eminent belang is. Wanneer men even let op de titel en de ondertitel („over de grondslagen van het personalistisch denken“) is dit zonder meer duidelijk. Bij ieder filosoferen over de mens, heeft de theologie direct belang. Niemand minder dan Karl Barth heeft, blijkens een citaat op blz. 175 van dit boek aan de kerk verweten, dat zij „in Predigt, Unterricht und Seelsorge mit

einem Menschenbild arbeitet, das nicht der Wirklichkeit, sondern einer irregeleiteten Phantasie entspricht". Daarom beveel ik dit Amsterdamse proefschrift ten zeerste in ieders aandacht aan.

De behandeling van het onderwerp is in twee delen gesplitst, namelijk een historisch en een systematisch gedeelte. De geschiedenis van het denken over de persoon begint bij de Grieken en loopt dan via een verdieping van het persoonsbesef door het Christendom uit op de formulering van het begrip door Boëthius: „Persona est naturae rationalis individua substantia." Vandaar loopt de lijn over de scholastiek en de nieuwere filosofie (Descartes, Leibniz, Shaftesbury, Goethe e.a.) naar Kant, die het objectivisme ontthoont en in het persoonsbegrip het accent legt op het ethische: de verantwoordelijkheid. Twee hoofdstukken over de persoon in de negentiende en de twintigste eeuw besluiten het historisch overzicht. Het systematisch gedeelte valt in twee hoofddelen uiteen: A. Het existentiële Centrum en zijn Mysterie, B. Het Ik-zeggen van de Persoon en wat het impliceert. Men kan hier zeer lezenswaardige hoofdstukken vinden over het mysterie van het mens-zijn, over de waardigheid, de eenheid, de socialiteit etc. van de persoon en een appendix over de term „Personalisme".

Ik geloof, dat het systematische deel iets beter geslaagd is dan het historische. De nieuwere wijsbegeerte tot Kant brengt geen bijzondere gezichtspunten naar voren volgens de auteur, tenzij dan in uitingen van meer theologische of literaire aard. Mijsinziens had, zonder de grens tussen theologie en filosofie al te zeer te overschrijden, toch wel iets gezegd kunnen worden van het denken van Pascal terzake van de persoon. Hetzelfde geldt m.i. voor Rousseau. De ruimte hiervoor had zonodig op eenvoudige wijze kunnen worden verkregen en wel door de wel zeer „inventariserende" paragrafen over Personalistische theologie, Personalisme in Nederland en De verklaring van de rechten van de mens bij de aantekeningen onder te brengen. Tegenover deze kleine bezwaren wil ik echter onmiddellijk mijn grote waardering stellen voor de fraaie expositie van de opvattingen van Scheler, Kohnstamm en Hartmann.

De stijl, waarin dit boek is geschreven, is, afgezien van enkele vreemde woordformaties (bv. massalisering, gecrassificeerd) goed.

J. L. KLAUFUS.

„Leidse Voordrachten" no. 4: Prof. Dr K. A. H. Hidding: Hoe zien wij de mens van filosofisch standpunt beschouwd? Universitaire Pers Leiden te Leiden 1951. Prijs f 1.10.

Een knap boekje (Studium Generale-colleges Jan.-Febr. 1950), helder en goed geschreven, daardoor ook voor de leek begrijpelijk. Prof. Hidding is ter dege thuis in de filosofie, de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst. Zijn conclusie is, dat de filosofen over de mens verschillend denken en dat de filosofen zelf het over hem nooit eens zullen worden, omdat zij ook zelf aan de menselijke pluriformiteit en de hierdoor bepaalde spanningen deel hebben (pag. 22). Hun gedachten zijn echter op hun beurt materiaal voor een dieper inzicht in de mens. Wij hadden meer over dat „dieper inzicht" in de mens" willen vernemen. Ware dit aan de hand van Pascal niet mogelijk? O. i. wel.

Tenslotte worden wij opgeroepen om het raadsel mens te leven „in een waarlijk geestelijk leven en een menselijke, democratische cultuur in overeenstemming met zijn waarde en betekenis", (pag. 23) Wij vragen: welke waarde en welke betekenis? Wat en wie bepaalt het waarde-gehalte en de betekenis? Opzet van deze serie, uitvoering en prijs zijn loffelijk.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

D s. R. Bijlsma: Bijbels bestek. Derde druk. N. V. Internationale Uitgeversmij. „Het Wereldvenster", Amsterdam 1950. 80 blz.

In dit boekje wordt de stof voor het catechetisch onderricht (Apostolische Geboortsbelijdenis, Tien Geboden, Onze Vader, Sacramenten) volgens een nieuwe methode behandeld. De stof is verdeeld over 40 lessen, wat te veel is voor een wintercursus, vooral omdat het niet gemakkelijk is twee lessen in een uur te bespreken. Iedere les bestaat uit een korte beschouwing over het onderwerp, dan volgen enkele Bijbelfragmenten ter keuze over het onderwerp van de les, dan enkele vragen ter bespreking in verband met het onderwerp en tenslotte de leerstof die aan de catechisanten

wordt opgegeven en waarin aansluiting wordt gezocht bij de Heidelberger Catechismus. De gekozen Bijbelfragmenten sluiten zoveel mogelijk aan bij Ds K. H. Kroon: *Geloof, gebod, gebed*: voor toelichting op deze fragmenten wordt naar Ds K. H. Kroon verwezen. - Het komt mij voor, dat deze methode van behandeling vooral bij meer ontwikkelde jeugd wel goede resultaten zal hebben: voor minder ontwikkelde catechisanten wordt hier echter wat te veel verondersteld. Wie het boekje gebruikt, zal het daarom in vele gevallen nog wat eenvoudiger moeten maken dan het al gemaakt is: dat geldt vooral van de vragen ter bespreking waarin een niveau van ontwikkeling verondersteld wordt dat in vele gevallen ver te zoeken is.

Brouwershaven

J. S. W.

Ds. H. G. Groenewoud: Met eigen woorden. Parafrase van de Heidelberger Catechismus. Uitgeverij Van Keulen, Delft 1951. 104 blz. ing. f 1.65

Dit boekje kan stellig goede diensten bewijzen waar op de catechisatie de Heidelberger Catechismus gebruikt wordt. Het parafraseren is een gevaarlijk werk omdat we gemakkelijk onze eigen voorstellingen in de Catechismus inleggen: Ds H. G. Groenewoud heeft er naar getracht de Catechismus zelf „aan het woord” te laten en dat is de grote waarde van dit boekje. Het gevolg daarvan is echter, dat dit boekje geschreven is in een taal die voor vele catechisanten toch zo weinig aantrekkelijk is, dat het niet gemakkelijk zal zijn hen met dit boekje van de grote actualiteit van het in de H.C. gezegde te overtuigen. En het is een vraag of dit boekje ook voor „wat oudere catechisanten” (blz. 5) hier en daar niet te hoog grijpt. - In de afgrenzing van het R.K. geloof maakt de schrijver het zich wat te gemakkelijk door zich te richten tegen het „volksgeloof” en niet tegen de erkende R.K. theologie (bv. blz. 62v.) het „volksgeloof” moge den priester voor „een tweede Christus” aanzien, de erkende R.K. theologie zal dit stellig niet doen.

Brouwershaven.

J. S. W.

Troelstra-Warnink, Hoofdzaken van Bijbelkennis I, Het Oude Testament, 13e druk, Uitg. H. A. van Bottenburg N.V., Amsterdam, ing. f 2.75.

Een bekend boekje, dat nog steeds wordt gebruikt op vele middelbare scholen. De 13e druk is nagenoeg ongewijzigd. Achtereenvolgens worden behandeld: de Oud-Testamentische geschiedenis, de boeken van het Oude Test. en het Oude Test. als geheel. Het boekje sluit zich in het algemeen aan bij de opvattingen van de schrijvers van de reeks „Korte Verklaringen”, is a.h.w. te beschouwen als een uitreksel daaruit, hier en daar aangevuld met citaten uit T. en E., Verbondsgesch. van de Graaf e.a.

Dit boekje is geschikt voor het godsdienstonderwijs op de middelbare scholen, indien men zich echter niet met deze „hoofdzaken” tevreden stelt, maar in de eerste plaats de Bijbel zelf ter hand neemt.

V.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

Dr W. J. C. Buitendijk: Op de keper beschouwd. J. H. Kok N. V. Kampen 1951, geb. f 7.50

Cultureel Nieuws Indonesië, Afl. Sept. 1951.

Hermann Diem: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. Chr. Kaiser Verlag, München 1951. 280 S. Brosch. Geb. D. M. 14.80.

Dr A. van Deursen: Bijbels beeldwoordenboek met tekeningen van J. de Vries. Derde druk. J. H. Kok N. V. Kampen 1951. 144 blz. geb. f 4.25.

Jacques Ellul: Staant in de wereld van nu. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam z.j. 169 blz. geb. f 5.25.

Dr C. van Gelderen: De boeken der Koningen. Eerste deel: 1 Kon. 1-11.

- Derde druk. (Korte verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N. V. Kampen 1951. 251 blz. geb. f 5.90.
- Dr W. F. Golterman: Liturgiek (Theologia VII). De Erven F. Bohn N. V. Haarlem 1951. 197 blz. geb. f 7.90.
- J. H. Grolle: Gods peilschaal. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1951. 32 blz. ing. f 0.90.
- Emanuel Hirsch: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Lief. XV-XVI. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951.
- Dr N. J. Hommes: De vrouw in de Kerk. Nieuw-Testamentische perspectieven. T. Wever, Franeker 1951. 192 blz. geb. f 6.90.
- J. Hovius: Behoren de diakenen tot de Kerkeraad? Rede uitgesproken op de diaconale conferentie 1951 der Chr. Gereformeerde Kerken. Firma B. Weissenbach & Zoon, Sneek z. j. 31 blz. ing. f 1.—.
- Dr Gerh. Huls: De dienst der vrouw in de Kerk. Een onderzoek naar de plaats van de vrouw in een presbyteriale kerkorde. H. Veenman en Zonen, Wageningen 1951. 204 blz. ing. f 6.90 geb. 7.90.
- Jaarboek 1951 van het Werkgenootschap van Katholieke theologen in Nederland. N.V. Gooi en Sticht, Hilversum 1951. 201 blz. ing. f 6.90.
- Kerkedienst, Tijdschrift voor de kerkelijke practijk, Afl. Dec. 1951. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen.
- Herbert Kuhn: Michel. Chr. Kaiser Verlag, München 1951. 128 S. Geb. D. M. 5.50.
- Dr G. J. Lindijer: Johann Tobias Beck, een vergeten Godsgetuige. (Theologische Bibliotheek Deel XXI). Van Gorcum & Comp. N. V. Assen 1951. 250 blz. geb. f 6.90.
- Nederlands Theologisch Tijdschrift: Zesde Jaargang afl. 2 December 1951. Uitgevers H. Veenman & Zonen, Wageningen.
- Gerhard Rosenkranz: Weltmission und Weltende (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde 2). C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951. 62 S. Kart. DM. 5.—.
- Dr J. F. van Royen: Protestantse retraite. Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam 1952. 240 blz. geb. f 5.90.
- Friedrich Schneider: Erkenntnistheorie und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950. 182 S. Brosch. DM. 16.20
- Stemmen uit de Doopsgezinde Broederschap. Jaarg. 1 Nr. 1 Jan. 1952. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen.
- Dr W. H. C. Tenhaeff: Magnetiseurs, somnambules en gebedsgenezers. (Parapsychologische Bibliotheek Deel VIII). H. P. Leopolds Uitgeversmaatschappij N. V. 's-Gravenhage 1951. 266 blz. geb. f 10.90.
- Dr R. Vedder: Inleiding tot de psychiatrie. Vierde druk. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1951. 197 blz. ing. f 4.50 geb. f 5.—.
- Dr Heinrich Vogel: Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik. Lettner-Verlag G. m. b. H. Berlin 1951. Ganzl. D. M. 29.50
- Dr J. Wytzes: Vergilius, de dichter van het imperium. Een inleiding tot de Romeinse godsdienst en gezindheid. J. H. Kok N. V. Kampen 1951. 96 blz. ing. f 3.50, geb. f 4.50.

Vraag- en aanbodrubriek.

Aangeboden door Dr J. J. van Manen, Martinetsingel 9, Zutphen.

- K. Schilder, Heidelb. Catech. I-III (met verplicht abonnement) (geb.) . . . f 25.-
- Reallexikon für Antike und Christentum, afl 1-9 (zover verschenen, met verplicht abonnement) f 36.-

Hilbrandt Boschma:

»DE TRAGEDIE VAN HET GODSRIJK«

(Blikken in de geschiedenis der Christelijke Kerk)

308 bladz. 16 x 25 cm.

f 5.90

Een dood geschiedenisboek, maar boeiende lectuur.

„Weekblad van de Ned. Herv. Gemeente Sloterdijk-Amsterdam”: Wanneer iemand een boek zoekt handelend over de geschiedenis der Kerk en zo boeiend geschreven dat hij het in één ruk uitleest die schaffe zich dit werk aan.

„Doopsgezind Weekblad”: dit is een boek vol leven en hartstochtelijk geloof.

De B. J. Aris in „Het Parool”: levendig, kritisch, humoristisch, mild, met een warm hart geschreven en voor iedereen begrijpelijk.

In de boekhandel verkrijgbaar.

N.V. Uitgevers-Maatschappij „De Tijdstroom” - Lochem

Een scherpzinnige studie over een uiterst actueel probleem

Een dissertatie van grote waarde door de behandeling van een probleem, dat nationaal en internationaal aan de orde is, door de vaardigheid van schrijven en door de bijzondere belezenheid van de schrijver, die er uit blijkt.

Prof. Berkelbach van der Sprenkel

Dr Gerh. Huls

DE DIENST DER VROUW IN DE KERK

De inhoud geeft een goed overzicht van het ruime gebied dat aan een onderzoek werd onderworpen.

Inleiding.

Deel I: De positie der vrouw in de voor-christelijke tijd/De vrouw in het Nieuwe Testament/De vrouw in de oude kerk/De vrouw na de reformatie/De tegenwoordige positie der vrouw.

Deel II: De diensten in het Nieuwe Testament/Het ambt in de reformatie/De dienst der vrouw.

Summary / Zusammenfassung / Literaturopgave / Lijst van afkortingen

Omvang VIII + 204 blz. - Houtvrij papier - Prijs ing. f 6.90 - geb. f 7.90.

In de boekhandel en bij de uitgevers

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

Onlangs verscheen:

JOHANN TOBIAS BECK

EEN VERGETEN GODSGETUIGE

DOOR

Dr G. J. LINDIJER

Van Gorcums Theologische Bibliotheek deel XXI

Johann Tobias Beck, de typische Zuidduitse universiteitsprofessor, is één van de heilsgeschiedtliche theologen, wiens uitspraken bijna een eeuw over het hoofd werden gezien. Niet in het minst doordat *Karl Barth* Beck in zijn „Die Protestantische Theologie” naar voren haalt, is deze biografie actueel en van belang te noemen voor een wijdere kring van theologen dan alleen vakspecialisten.

Het werk heeft een omvang van 250 bladzijden en is voorzien van een portret van Beck.

Inhoud: I - Leven en werken. II - Het klimaat van Becks theologie. III - Becks biblicisme. IV - Becks methode. V - Het openbaringssysteem. VI - De openbaringsgeschiedenis. VII - De eschatologie. VIII - Beck en Luther. IX - Beck en de biblicisten. X - Becks invloed en betekenis.

Gebonden in lichtblauwe linnen
band met goudstempel f 6.90.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP. — ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red. Adm. — A. J. NIJK (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — F. R. VAN DER MEULEN (A'dam S.U.) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Hoofredacteur Ds J. T. NIELSEN, Warns (Fr.).

Alle stukken voor de Redactie aan:

Dr J. SPERNA WEILAND, Ned. Herv. Pastorie, BROUWERSHAVEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Dr H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.95* BUITENLAND f 4.30*

22e JAAR Nr 4



MAART 1952

INHOUD

J. M. HOEKSTRA: Een onderzoek naar de tekst Habakuk 2 : 4	97
A. J. NIJK: Heraclitus	103
J. J. VAN WERINGH: De mythe van Odin aan de boom	114
Boekbesprekingen	123
Ingekomen boeken en tijdschriften	127
Vraag en aanbod	128



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen:

Dr G. VAN DER LEEUW

De primitieve mensch en de religie

Anthropologische studie . Ongewijzigde herdruk . Gebonden f 6,90

Op veler verzoek wordt een herdruk gegeven van dit boek, tevens een hulde aan de nagedachtenis van deze grote figuur in de Nederlandse theologie.

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

Tijdig voor Pasen gaat verschijnen:

Dr H. J. Heering

WEGWIJZER DOOR DE BIJBEL

Eerste deel: HET NIEUWE TESTAMENT met een inleiding van DR. J. C. A. FETTER

Ingen. f 4.90, geb. f 5.90

228 pagina's.

Dr H. J. Heering, predikant in Den Haag, vice-president van de Oecumenische Raad der Kerken in Nederland, laat in deze „Wegwijzer door de Bijbel” telkens bij iedere belangrijke bijbelpassage zien, waar het in wezen om gaat. Dr Fetter noemt dit een boek voor een groot en veelzijdig publiek en zegt, dat de wijze van behandelen uniek is.

Het tweede deel: (Het Oude Testament) verschijnt vermoedelijk a.s. najaar.

De prijs zal ± f 6.25 ing. en f 7.50 geb. bedragen.

Te bestellen bij

Van Gorcum & Comp., Boekverkopers te Assen

Een onderzoek van de tekst Habakuk 2:4

Inleiding: Het vierde vers van Habakuk 2 en in het bijzonder het laatste gedeelte heeft in de loop der tijden over belangstelling niet te klagen gehad. Het is het bekende gedeelte dat Paulus citeert in twee van zijn brieven: Rom. 1:17, en Galaten 3:11, terwijl we het verder nog ontmoeten — in een gewijzigde volgorde — in Hebr. 10:38. Pfeiffer¹⁾ merkt hierbij op: „Paul is neither the first nor the last theologian who has held irreconcilable views. Paradoxically moreover he drew his arguments to prove the transitoriness of the Law from the Law itself and derived his great anti-Jewish motto „the just shall live by his faith” from the Hebrew Scripture (Hab. 2:4) after giving to it a new meaning”. Of d'ze herinterpretatie voor rekening van Paulus komt, dan wel voor die van Luther is een vraag die ons in dit onderzoek niet zal bezighouden. De vraag hier zal zijn: „Hoe heeft de tekst naar alle waarschijnlijkheid oorspronkelijk geluid?” Want dat er in de loop der eeuwen een en ander in het vers is veranderd zal zeer spoedig duidelijk worden.

Van de uit 4 perico. en bestaande eerste passage van de profetie van Habakuk vormt dit vers het slot. Deze eerste passage (1:1-2:5) kan als volgt worden verdeeld:

I. 1:2-4: Klacht van de profeet tot Jahwe over de geweldplegingen.

II. 1:5-11: Eerste antwoord van Jahwe, waarin de Chaldeëen worden aangewezen als het volk, dat een einde zal maken aan de Assyrische wereldmacht.

III. 1:12-17: Tweede klacht van de profeet, waarin hij zijn bezorgdheid uitspreekt over de geringe verandering in de toestand ondanks de macht der Chaldeëen.

IV. 2:1-5: Tweede godsspraak waarin Jahwe de profeet verzekert dat hij niet zal falen.

Men zou kunnen zeggen dat in 2:4 deze godsspraak culmineert. De Masoretische tekst luidt:

הִנֵּה עֹפֶלָה לֹא-יִשְׁרָאֵל נִפְשׁוֹ בּוֹ וְצָדִיק בְּאַמּוֹנָתוֹ יִחְיֶה :

De Habakukrol, gevonden bij de Dode zee, geeft:

[.....] הִנֵּה עֹפֶלָה לֹא יִשְׂרָאֵל²⁾

¹⁾ Pfeiffer: Introduction to the .OT. p. 5.

²⁾ In de afgescheurde ruimte onder aan de betreffende kolom kan nog נִפְשׁוֹ staan hebben. Of er, gezien de ruime spatie die de afschrijver tussen de woorden nam בּוֹ moest dan waarschijnlijk nog te zien geweest zijn. En waar de ruimte tussen het laatste woord van de tekst en פֶּשֶׁר van de commentaar steeds vrij beduidend is, lijkt het mij hier niet onmogelijk dat בּוֹ ontbroken heeft. Brownlee echter meent dat het er wel staan heeft en vertaalt dan ook: „Behold (his soul within him) is puffed up, not made straight”.

Vs. 4b. ontbreekt in het MS. maar heeft ongetwijfeld op het verloren gegane gedeelte staan aangezien de commentaar boven aan de volgende kolom (8) begint met פֶּשֶׁר (er ging dus tekst vooraf) De commentaar luidt dan:

פֶּשֶׁר עַל כּוֹל עוֹשֵׂי הַחֹרָה בְּבֵית יְהוֹרָה אֲשֶׁר יֵצִיל אֶל מִבֵּית הַמִּשְׁפָּט בַּעֲבוּר עַמְלֵם וְאַמְנָתָם בְּמִדְוֶה הַצִּדִּק

„De betekenis heeft betrekking op allen die de Wet ten uitvoer brengen in het huis van Juda, welke God zal bevrijden uit het huis des oordeels om der wille van hun harde arbeid en hun trouw jegens de leraar de gerechtigheid.”

Deze commentaar moet dus slaan op een tekst als: וְצָדִיק בְּאַמּוֹנָתוֹ יִחְיֶה

Vertalingen: Uit de verschillende vertalingen blijkt al direct, dat het eerste gedeelte te allen tijde vele moeilijkheden heeft gegeven. Over het tweede gedeelte was men het weliswaar niet roerend maar dan toch op de belangrijkste punten eens. Enkele van de bekendsten volgen hier:

LXX: ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται ¹⁾)

Vulg: Ecce qui incredulus est non erit recta anima eius in semetipso; iustus autem in fide sua vivet.

St. Vert. Ziet, zijn ziel verheft zich, zij is niet recht in hem maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven ²⁾).

L. V: Zie den opgeblazene! Zijn ziel is in hem niet in rechten staat. Maar de rechtschapene zal door zijn geloof het leven behouden.

Obbink: Zie de vermetele — zijn ziel zal in hem versmachten, maar de rechtvaardige zal door het geloof leven.

N.B.G.: Zie, opgeblazen, niet recht is zijn ziel in hem, maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven.

Auth. Vers: Behold, his soul, which is lifted up is not upright in him; but the just shall live by his faith.

Rev. Vers: Behold his soul is puffed up, it is not upright in him; but the righteous shall live by his faith.

Luth: Siehe, wer halstarrig ist, der wird keine Ruhe in seinem Herzen haben. Der Gerechte aber wird seines Glaubens leben.

Zwingli: Siehe, der Ungerechte, seine Seele verschmachtet in ihm. Der Gerechte aber wird kraft seiner Treue (gegen Gott) leben bleiben.

Segond: Voici, son âme s'est enflée, elle n'est pas droite en lui. Mais le juste vivra par sa fidélité.

Moffat: You impious man. His powers shall fail him. The good man lasts and lives as he is faithful.

Onderzoek der tekst: Allereerst de vraag: „Heeft het vers altijd uit twee delen bestaan of is het tweede gedeelte een later toevoegsel — zoals wel is verondersteld?” Indien wij enige waarde mogen hechten aan de oude versies en aan het Dode Zee MS dan wijzen inderdaad de beschikbare gegevens erop dat het vers altijd uit twee delen heeft bestaan. Hoe de oorspronkelijke tekst van deze beide delen is geweest zullen wij hieronder trachten vast te stellen, uitgaande van het tweede gedeelte, dat het minst te lijden heeft gehad.

Vers 4b: וצדיק. Hoewel het Dode Zee MS ons de tekst zelf niet heeft

¹⁾ Varianten op de LXX:

Codex Alexandrinus: μου ἐκ πίστεως

Catena recensie: μου ἐκ πίστεως

Codex Wc.: ἐκ πίστεως ζήσεται

²⁾ Kanttekenig bij St. Vert.: a. (Wiens ziel) zich onttrekt. Zijn (t.w. Gods) ziel is niet recht met hem (t.w. den afwijkende) (niet recht met = tegen).

b. I.p.v. „verheft zich” geven sommigen „bobbelt op”. De goddeloze schijnt dan wat groots te zijn, maar hij is als een „bobbelt” die niets is en snel weer verdwijnt.

overgeleverd zegt de betreffende commentaar dat de uitspraak geldt voor כול עושי החורה. Ook de oude vertalingen schijnen een begrip gelezen te hebben dat zij weergaven met $\delta\alpha\iota\sigma$ en justus. Waar ook Kittel BH³ geen varia lectio opgeeft mogen wij aannemen dat צדיק — ook voor de ז zal straks goede reden blijken — altijd in dit vers gestaan heeft. En zoals Pedersen voortreffelijk heeft uiteengezet betekent צדיק „rechtschapen, geheel in overeenstemming . et het doel waartoe Jahwe de mens schiep”, en dan in die typisch Israelitische zin, waarin ethische en religieuze normen zozeer dooreengeweven zijn dat het ons Westerlingen onmogelijk is er één adaequaat equivalent voor te vinden.

אמונה. Dit woord blijkt in de commentaar van het D. Z. MS. terug te komen. Bovendien is de verbinding צדיק met אמונה een zo karakteristieke in het O. T. (cf. hieronder Ps. 119 : 138, Ps 143 : 1 en Jes. 11 : 5) dat we gerust kunnen zijn over de vraag of dit woord hier wel op zijn plaats is. Over de betekenis het volgende:

P. Humbert ¹⁾ zet uiteen dat de 49 plaatsen waar het woord voorkomt in te delen zijn in:

a) praeexilische historische teksten 3x : Ex 17 : 12; 1 Sam 26 : 23; 2 Kon 12 : 16

b) praeexilische profetische teksten 7x : Hos 2 : 22; Jes 11 : 5; Jer. 5 : 1, 3; 7 : 28; 9 : 2; Hab. 2 : 4.

c) exil. en postexil. historische teksten 9x : 2 Kon. 22 : 7, 1 Kr. 9 : 22, 26, 31; 2 Kr. 19 : 9; 31 : 12, 15 18; 34 : 12

d) postexil. profetische teksten 3x : Jess. 59 : 4; 33 : 6; 25 : 1.

e) wijsheidslitteratuur 3x : Prov. 12 : 17, 22; 28 : 20 (pl!)

f) psalmen en klaagliederen 24x : Kl. 3 : 23; ps. 33 : 4, 36 : 6; 37 : 3; 40 : 11; 88 : 12; 89 : 2, 3, 6, 9, 25, 34, 50; 92 : 3; 96 : 13; 98 : 3; 100 : 5, 119 : 30, 75, 86, 90, 138; 143 : 1; Dt. 32 : 4 (postexil. psalm!).

De concordantie vertelt ons hier dus dat de term zeer veel voorkomt in de cultische lyriek (24x), veel minder in de profetische litteratuur (7 × 3 = 10x).

Een verdere analyse geeft ons een beeld van de betekenissen die אמונה kan hebben:

1) lichamelijke stabiliteit: Ex. 17 : 12.

2) stabiliteit in temporele zin: bijv. Ps 119 : 138.

3) trouw van mens tegenover mens: bijv. 2 Kon. 12 : 16.

4) trouw van mens tegenover God: bijv. Jer. 7 : 28.

5) kwaliteit van de messias: Jes. 11 : 5.

6) trouw van Jahwe: bijv. Ps. 143 : 1.

Evenals iedere heeft ook deze indeling haar onnauwkeurigheden aangezien veelal betekenis 3 en 4 tegelijkertijd voorkomen: trouw tegenover Jahwe impliceert trouw tegenover de medemens. In betekenis 4 komt de term 9x voor, 7x bij de profeten en slechts eenmaal in de psamen. In de psalmen en klaagliederen overheerst de zesde betekenis (21x van de 24).

In Hab. 2 : 4 is de betekenis de profetische, nl. „trouw van mens t.o. God.” Dit komt ook duidelijk tot uitdrukking in de commentaar van het D. Z. MS: „vanwege al hun harde arbeid en hun trouw”.

חַיָּה: deze uitdrukking komt in de qal 11x voor: 2 Kon 4 : 7; Lev.

¹⁾ P. Humbert: „Problèmes du livre d'Habacuc” Neuchâtel 1944.

18 : 5; Hab. 2 : 4; Ezech. 18 : 22; 20 : 11, 13, 21, 25; Kl. 4 : 20; Neh. 9 : 29; Ezech. 30 : 21.

In slechts een van de 11 teksten heeft ב een zuiver locale betekenis, nl. Kl. 4 : 20. (בצלו נחיה בונוי) In alle overige teksten betekent ב זיה „leven door middel van”. ב geeft aan het middel waardoor het leven gewaarborgd is: het olieoverschot (2 Kon. 4 : 7), de sedaqa (Ez. 18 : 22), de instellingen van Jahwe (Lev. 18 : 5). Ook in onze tekst heeft ב deze betekenis. In de commentaar van het D. Z. MS. staat בעבור dat de betekenis van ב in de tekst overneemt.

(Over het suffix in באמונתו kan straks in samenhang met vs 4a nog nadere zekerheid verkregen worden). Vs 4b kan dus vertaald worden met: „de rechtschapene zal leven (het leven behouden) door zijn trouw (jegens Jahwe)”.

Uitgaande van het bekende deel 4b kan nu een vruchtbaar onderzoek worden ingesteld naar de oorspronkelijke tekst van 4a dat blijkbaar nogal verschillend is gelezen. Bezien we het vers zoals de M. tekst ons dit geeft dan valt al dadelijk een tegenstelling op tussen de beide delen. Vs 4a moet dan vertaald worden met: „Zie, zij is opgeblazen (vermetel) niet recht is zijn ziel in hem.” עפלה (dat slechts 1x, nl. in onze tekst voorkomt) zou dan afgeleid moeten worden van עפל (עפל = bult, heuvel. עפלה = pual pf. 3 fem.: ze is opgeblazen. sc. נפשו).

Op grond van enkele argumenten, die hier volgen is het niet waarschijnlijk dat deze lezing de oorspronkelijke is. De LXX houdt in de vertaling een aanwijzing in die niet verwaarloosd mag worden: ἐὰν ὑποστειλήται geeft in het Hebreeuws: הָן יַעֲלֶה (עלה-alleen in pu. en hitp. = 1) bedekken. 2) flauw vallen, en onmacht. vallen.¹⁾), m.a.w. ἐὰν wijst op een Hebr. tekst waarvan het eerste woord niet 3 (הנה) maar 2 consonanten telde. Toch moet een emendatie volgens LXX afgewezen worden aangezien de betekenis: „Indien hij zich onmachtig terugtrekt zijn ziel is niet recht in hem, de rechtvaardige echter zal door zijn trouw leven” het vers onbegrijpelijk maakt. Bovendien wist de LXX met נפשו בו geen raad, omdat de suffixen niet terugwijzen naar een antecedent, en las derhalve בו נפשו.²⁾

Een andere emendatie, tegemoetkomende aan het bezwaar dat in de eerste twee woorden geen duidelijk antecedent wordt aangewezen, geeft Budde n.l. הָן הַנֶּעֱלֶה (zie, hij die zich angstig terugtrekt, zijn ziel is niet recht in hem). Het bezwaar hiervan is dat de niphal van עלה niet bekend is en deze dus zonder parallel wordt ingevoerd. Bovendien is de emendatie ook palaeografisch een grote sprong.

Humbert geeft de volgende mogelijkheden:

- 1) "הנה אלפה (zie smachtend is hij wiens ziel niet recht in hem is)³⁾.
- 2) "הנה עלה זי לא⁴⁾ (zie onmachtig is hij wiens ziel niet recht in hem is)⁴⁾.

¹⁾ cf. Arabisch: gashiya = bedekken, goushiya álayhi = in zwijm vallen.

²⁾ Het citaat in Hebr. 10 : 38 heeft dit bezwaar ondervangen door de volgorde van de versdelen om te keren. Een bewijs dat daar de moeilijkheid reeds gevoeld werd.

³⁾ Het relativum is dan weggelaten ook als er geen antecedent is. cf. Prov. 8 : 32. אשרי דרכי ישמר = gelukkig (zij die) mijn wegen bewaren.

⁴⁾ De ה van עפלה zou dan een verschrijving zijn van ו. Dit is volgens Humbert de meest waarschijnlijke emendatie.

De invoering van de stam עלף echter heeft een groot bezwaar. Met het Griekse ὑποστειλῆται voert dit verbum een angstige, in zwijm vallende, tanende ontmoedigde Israeliet ten tonele waarvan noch in het voorafgaande noch in het volgende enige sprake is. En waar het in deze godspraak blijkbaar om een lijnrechte tegenstelling met de צדיק gaat is het, ook omdat angstig — rechtschappen geen treffende tegenstelling is, zeer onwaarschijnlijk dat een vorm van עלף enige verbetering kan betekenen. (De Vulg. blijkt ons niet te kunnen helpen aangezien die, eenmaal צדיק door iustus vertaald hebbend geraden heeft naar de betekenis van het woord achter הן of הנה en er toen maar incredulus van maakte). De woorden לא ישרה נפשו בו kunnen echter wel enige identiteit verschaffen omtrent de eerste twee woorden van ons vers. Helaas is er geen enkel voorbeeld van de qal van ישר of van het adjectivum ישר verbonden met het substantivum נפש. ישר = qal: effen zijn, recht zijn. ישר בעיני = recht zijn in de ogen van, behagen. De LXX heeft met de vertaling αὐτοὺς αἰσθεῖς een fout gemaakt aangezien deze betekenis alleen toekomt aan ישר verbonden met ישר בעיני. ישר kan echter ook de betekenis hebben van „rechtvaardig, rechtschappen, oprecht” hebben.

Wanneer wij nu de tegenstelling tussen de beide versdelen handhaven — en daar is alles voor te zeggen — dan hebben we dus: צדיק tegenover de onbekende aan het begin van het vers. Van deze onbekende (waarvan gezegd wordt dat zijn ziel in hem ישרה = niet rechtschappen is) is dus wel bekend dat hij alles behalve צדיק is. Aan het begin moet dus een woord gestaan hebben dat: 1° een bekende tegenstelling is van צדיק en 2° palaeografisch niet te ver van de M. tekst af ligt. Hiervoor komt in aanmerking het woord עולה = verkeerdheid, boosheid. Dat צדיק en עולה in tegenstelling tot elkaar gebruikt worden tonen enige zeer frappante teksten aan, bijv. Ps. 125 : 3, waar gezegd wordt dat het niet zover mag komen dat de עולה omslaat in een bedrijver van עולה (of עולתה). Een zeer duidelijk voorbeeld is Zeph. 3 : 5, waar zeer kernachtig wordt uiteengezet dat boosheid bedrijven (עשה עולה) niet in overeenstemming is te brengen met de eigenschap צדיק. צדיק en עולה blijken dus elkaars lijnrechte tegenstellingen. Jes. 59 : 3, 4 brengen ons צדיק en אמונה tegenover עולה en שקר (leugen).

Aangenomen dat er, op grond van de zojuist gevonden veel voorkomende tegenstelling, aan het begin van het vers gestaan heeft עולה (of (הנה עולה) is het dan ook mogelijk om, waar van de עולה gezegd wordt (of ישרה נפשו בו), een voorbeeld te vinden van de tegenstelling tussen ישר en עולה ? Dit voorbeeld vinden wij inderdaad in Ps. 92 : 16¹⁾). Als specifieke tegenstelling van degene die hier ישר genoemd word geldt degene in wie de עולה woont.

Van de nu gevonden tegenstellingen עולה — ישר en עולה — צדיק is juist in ons vers sprake. We zijn nu zover gevorderd, dat de tekst geluid kan hebben “הנה עולה לא” of “הן עולה לא”. Er zijn echter drie redenen om aan te nemen dat dit de juiste tekst niet is:

1) De qere is, zoals Kittel BH 3 aangeeft in het critisch apparaat, in zeer vele MSS: עולתה dat als volkomen synoniem van עולה voorkomt.

2) Ook naar de betekenis is het onmogelijk dat „de boosheid” (het onrecht) עולה een נפש bezit die niet recht is.

3) de צדיק (een persoon) in het tweede lid van het vers staat nu tegenover de עולה (een abstractum) in het eerste lid.

Toch is dit geen reden om het gevonden עולה weer te verwerpen aangezien de Syriaca dit ook gelezen schijnt te hebben.¹⁾ Veeleer moeten wij een andere aanwijzing gebruiken inplaats van er een te verwaarlozen. De LXX las als eerste woord van het vers הן (indien) waar latere MSS en versiones הן (zie!) of הנה van maakten. Nu blijkt het bij nader onderzoek niet goed mogelijk dat dit vers ooit begon met הן of הנה in de betekenis van „zie!” Immers de antithetische parallellie van ons vers is een rhetorische figuur, die zeer veel in Proverbia voorkomt, bijv. „Het huis der bozen zal te gronde gaan, maar der braven tent zal bloeien” (Prov. 14 : 11). Ons vers heeft dus het karakter van een mashal, zoals Sellin terecht opmerkt. In het gehele O.T. komt echter geen mashal voor, die begint met הן of הנה. Op de 436 passages waar הנה voorkomt is er slechts één te vinden in Proverbia (Pr. 1 : 23) waar het bovendien geen mashal betreft. Nu kunnen wij twee mogelijkheden overwegen:

1) het mashalkarakter van Hab. 2 : 4 verwerpen en הן of הנה handhaven, of:

2) vasthouden aan de typische mashalvorm van ons vers en concluderen dat הן of הנה hier niet thuishoren.

Op grond van de volgende vier overwegingen verdient het laatste de voorkeur:

1) נפשו בו moet terugwijzen naar een mannelijk antecedent

2) waar alleen bij personen (en dieren) van een נפש gesproken wordt moet dit antecedent een persoon zijn

3) in de antithetische parallellie van een mashal worden steeds gelijksoortige dingen met elkander vergeleken:

Het huis der bozen — de tent der braven (Prov. 14 : 11)

Wie op *vermaning* let betreedt het *pad ten leven*

Maar wie *terechtwijziging* niet telt raakt op de *doolweg* (10 : 17).

Zo moet ook in onze mashal tegenover צדיק een persoon in het eerste lid staan

4) gebruik makend van de aanwijzing voor twee consonanten (LXX) zouden wij de tekst als volgt willen emenderen¹

בן-עולה לא ישרה נפשו בו וצדיק באמונתו יחיה:

Een בן-עולה is in het O.T. een booswicht, „ein Frevler”. Second noemt hem „le méchant” (cf. Ps. 89 : 23 waar ענה (pi. slechts behandelen, verkrachten) een bezigheid is die bij hem hoort).

In de aldus gestelde mashal, waarvan de beide delen verbonden worden door ך (dat dus zonder vrees als oorspronkelijk mag worden gehandhaafd) — terwijl ook het suffix in באמונתו in samenhang met dat in נפשו בו op goede grond als oorspronkelijk kan worden beschouwd — stelt de profeet twee soorten mensen tegenover elkaar. Over het hoofd van de בן-עולה volgen dan de wee-uitspraken (vss. 6 : 9, 12 (waar het woord עולה ten tweden male in hetzelfde caput staat!), 15, 19. Dan volgt in caput 3 : 1-15 de hymne van Habakuk, waarin Jahwe's almacht en

¹⁾ De Syrische versie luidt:

ubē'awlā lā zabiā naphšē wēšadikā bēhaimanutha nēhē

heerlijkheid worden bezongen waarna, na een korte overgang de profeet zijn trouw aan Jahwe (אמנה) uitspreekt, ook al zouden de vijgebomen niet bloeien, de wijnstokken geen vrucht dragen, kortom al zou alles wijzen op grote ramspoed. Dit is de houding van de צדיק, die door zijn trouw aan God het oordeel niet hoeft te vrezen.

Oegstgeest, December 1951.

J. M. HOEKSTRA

Heraclitus

Het volgende beoogt geenszins een volledig beeld van het denken van Heraclitus te bieden. Meer dan een schetsmatig weergegeven proeve van benadering wil het niet zijn. Een vrij uitvoerig inleidend gedeelte bleek evenwel noodzakelijk om het raamwerk aan te brengen, waarin wij Heraclitus trachten te verstaan.

1. Inleidende opmerkingen.

a. *Philosophie als worsteling van de mens om het leven.*

Wij beschouwen filosofie als een zeer wezenlijke manifestatie van de mens als mens. Een bestudering van het filosofisch denken door de eeuwen heen geeft ons inzicht in een merkwaardige structuur van het menselijk bestaan. Zo paradoxaal is deze structuur, dat zij zich niet afdoende laat beschrijven. Voor zover dit artikel daar toch naar streeft, is het een rollende dobbelsteen in het spel, dat het tracht te beschrijven: in haar onmogelijkheid ligt haar enige mogelijkheid.

Er zou geen sprake zijn van filosofie, wanneer wij dieren waren. Het dier leeft geborgen binnen de beslotenheid van het leven. Er zou evenmin sprake zijn van filosofie, wanneer wij goden waren. God omvat de volheid van het leven en kent het volkomen. Maar omdat wij mensen zijn, die staan tussen het dier en God, is er sprake van filosofie. Evenals het dier maakt de mens deel uit van „het leven”. Daarmee is een groot woord gevallen, dat om opheldering vraagt. Het ligt in de aard van de zaak, dat deze opheldering niet gegeven kan worden. Onder „leven” verstaan wij hier het totale complex van gebeuren, waar mens en dier in hun totaliteit deel van uitmaken. Het is de totaliteit, waarmee de mens geconfronteerd wordt, voor zover hij buiten het leven staat. Deze laatste omschrijving moge een vreemdsoortig testimonium pauper-tatis schijnen — dat is zij ook inderdaad — zij voegt zich echter het meest natuurlijk in de gedachtengang. Hier ligt het critieke punt: de mens maakt niet alleen deel uit van het grote complex van het leven, hij staat er ook buiten, hij ex-isteert. Hier moet niet gedacht worden aan een scheiding tussen subject en object in populaire zin en evenmin aan bepaalde menselijke faculteiten, die buiten het leven zouden staan. In zijn totaliteit behoort de mens tot het leven, al zijn faculteiten inbegrepen. Hij bezit alleen ergens een ongrijpbare extra dimensie, een niet nader aan te geven bijzondere zijswijze, een mysterieuze verdubbeling van het menselijk ik, die de mens buiten en tegenover het leven, buiten en tegenover zichzelf plaatst. Buiten het leven staande blijkt het leven

de mens vreemd. Het vertoont zich aan hem als chaos, zinloosheid, willekeur, blote mogelijkheid, niets. Het dringt zich met kracht aan hem op en is tegelijkertijd een beangstigende leegte, waarin zijn tastende handen nergens weerstand ontmoeten. Het gevolg is bevreemding, onrust, angst.

Waar het dier aanvaardt en God wetend glimlacht, daar begint de mens een verbeteren worsteling; waar hij geen macht bezit, forceert hij macht. Voor het on-be-grijpbare substitueert hij het begrijpbare; rondom het vreemde leven construeert hij steigerwerk, waaruit het leven zoveel mogelijk is gereduceerd. Uiteraard resteert in het steigerwerk echter leven, de handeling moet zich herhalen en zo zet een proces in, waarbij de constructie van het steigerwerk steeds ijler, het restant leven steeds magerder wordt. Juist hierdoor geraakt de mens verder van het werkelijke leven af, zodat zijn worsteling om dat leven verbeterener zal worden gevoerd: vicieuze cirkel. Tenslotte wordt de heimwee naar het leven, het verlangen zich als het dier daar in te koesteren, de mens te sterk; hij verbreekt alle steigerwerk en stort zich blindelings in de stroom van het leven. Waarmee vermoedelijk slechts een nieuw proces een aanvang neemt.

Dit is de geschiedenis van de filosofie in kort bestek. Plato, gigantisch architect, die grandioos steigerwerk bouwt en het leven reduceert tot de serene sfeer van zijn ideënwereld. Schaduwen op de wand noemt hij glimlachend het bruisende leven om hem heen. Nietzsche, heroische verbrijzelaar van steigerwerk, die spottend lacht om de bleke schimmenwereld der filosofen en de sprong terug waagt in het leven. Brandende bakens op de beide rotsen, waartussen de mens zich beweegt: het beangstigende, lokkende leven en het ijle steigerwerk, zover mogelijk daarbuiten. Zo tekent de filosofie ons de mens: vervreemd van het leven en daarom worstelend om het leven; worstelend om het leven en daarom van het leven vervreemd.

b. *Voor-philosophische filosofie.*

Professor van der Leeuw¹⁾ heeft bij herhaling aangetoond, dat de primitieve mens in veel sterker mate besloten blijft binnen het leven dan de moderne mens. Het leven heeft voor de primitief het vloeiende karakter van een droom, waarin alles deel heeft aan alles. Een structuur als hierboven aangeduid schijnt daarmee bij de primitief uitgesloten. Toch is dit niet het geval.

Eliade²⁾ heeft aan de hand van een rijke verscheidenheid van materiaal aangetoond, dat de primitieve mens angst heeft voor wat deze schrijver noemt: de tijd, de historie en hoe hij deze angst tracht te overwinnen door de tijd te elimineren. Ook de primitief bouwt steigerwerk: hij laat het leven opgaan in een herhaling van bepaalde „archetypes”³⁾ De producten van de natuur, de voortbrengselen van menselijke vaardigheid bezitten slechts werkelijkheid en identiteit voor zover zij nabootsing zijn van een „hemels” voorbeeld, deel hebben aan een oertype, een „transcendente” werkelijkheid dus. Zeer opvallend is wat Eliade noemt de „symboliek

¹⁾ in het bijzonder in: De primitieve mens en de religie.

²⁾ Mircea Eliade, *Archetypes et répétition*.

³⁾ de inhoud van dit begrip blijkt uit de functie, die het in de gedachtengang vervult. Uiteraard roept het begrip als zodanig een geheel nieuw complex van vragen op.

van het middelpunt". Alleen in het middelpunt van hemel en aarde is het leven werkelijk en effectief. Elke plaats van werkelijk leven, wordt daarom via de paradox van de rite getransformeerd in een „axis mundi". Voorts: menselijke handelingen hebben slechts zin en werkelijkheid in zoverre zij een herhaling zijn van een handeling in de oertijd — in illo tempore, ab origine — van een archetype dus. Al wat een dergelijk archetype ontbeert is zinloos en onwerkelijk.

Toch verschilt de primitief van de moderne mens. Het mythisch archetype blijkt in elk opzicht een stuk leven te zijn. De strijd tussen Thôrr en Hrungr, waaraan bij de Germanen elk duel zijn betekenis ontleent, heeft alle trekken van het aardse duel; de amoureuze avonturen van Zeus en Hera, voorbeeld voor de griekse huwelijksriten, zijn in geen enkel opzicht onaards. Het steigerwerk blijkt dus niet buiten, maar binnen het leven gebouwd. Men verkrijgt macht over het leven, door het via de mythe in het leven zelf terug te buigen. We kunnen met Eliade spreken van een „embryonale ontologie". De primitief is in het leven teruggekeerd, voordat zijn worsteling om het leven ten volle is ontbrand. Maar de sporen van deze worsteling zijn duidelijk te onderkennen.

Van filosofie is eerst daar sprake, waar de onrust zich richt op het levensgehalte van het mythisch archetype, van het steigerwerk zelf dus. Nieuw steigerwerk wordt rondom het oude gebouwd; het levensgehalte wordt daarbij zoveel mogelijk gereduceerd. Steeds opnieuw moet dit gebeuren: eindeloos proces van reductie en abstractie waaraan een innerlijke dynamiek eigen is, immers met het groeien van het steigerwerk wordt de afstand tot het leven groter en daarmee de behoefte aan nieuw steigerwerk. Mythe stelt de „transcendente" werkelijkheid direct voor ogen; hij is definitief en onaantastbaar als het leven zelf en kan alleen door een andere mythe worden vervangen. Filosofie daarentegen kent „methode", zij schrijdt voort naar een eschaton. Toch verliest de filosofie nimmer geheel en al de trekken van de mythe. Alleen als mythe kan zij de „metaphysische zekerheid" schenken, die de mens zoekt. Wat veronderstelt deze zekerheid anders, dan dat een archetype de vanzelfsprekendheid biedt, die het leven zelf verloren heeft en die toch alleen het leven zelf kan bezitten? Als filosofie is de filosofie gedoemd deze zekerheid reeds bij haar ontstaan te ondergraven: filosofie is leven, dat zichzelf in steeds toenemende mate ondergraft.

Ook het moment van de herhaling kan geïntensiveerd worden. De „metaphysische onrust" van de primitief demonstreert zich duidelijk aan zijn afkeer van de tijd. Steeds opnieuw wordt de stroom van het leven onderbroken en teruggebogen in de „transcendente" tijd van het oergebeuren. Zeer dominerend blijkt dit in een groep rit en religieuze opvattingen, die we onder het hoofd „regeneratie van de tijd" bijeen kunnen brengen en die veelal gebaseerd zijn op de observatie van de bio-kosmische rhytmen. Het betreft hier de verschijnselen, die verband houden met het jaar, jaarwisseling, Nieuw Jaar. Het leven wordt in het scheppingsgebeuren teruggebogen; de schepping herhaalt zich ieder jaar. Deze regeneratie blijkt tenslotte voortdurend effectief, ook binnen de grenzen van het jaar. De gedachten van kosmisch-mythologische aard verbonden met de maanreligie bewijzen dit. De maan als symbool

van voortdurende vernieuwing „meet” de tijd; de tijd zelf blijkt zich bij voortduring te vernieuwen. Periodieke dood is noodzakelijk voor periodiek herleven. Zo vinden we hier het motief van de cyclische herhaling van al wat geweest is: de mythe van de eeuwige wederkeer. Men heeft het leven in cirkelvormige beweging gedwongen, zodoende de tijd geëlimineerd, terwijl het leven onaangetast is gebleven.

c *Twee lijnen in het prae-socratische denken.*

Waar de wegen van mythe en filosofie uiteengaan, in het praesocratische denken, tekenen zich twee typen van filosofie af: het ene knoopt aan bij het mythische archetype; het andere bij het moment van de herhaling.

Volgen wij een ogenblik de eerste lijn. Hesiodus geeft een archetype in mythische stijl: een reeks van godengeslachten.¹⁾ Hij vraagt evenwel naar het archetype van het archetype en noemt dit „chaos”, de gapende ruimte tussen hemel en aarde.²⁾ Hoezeer ruimtelijk bepaald en visueel gekleurd, het streven naar abstractie is evident.

Anaximander treedt veel verder in het abstracte en noemt als „archè”³⁾ van alle dingen het „apeiron”⁴⁾. Dit apeiron is gezien als het leegste, eenvoudigste en meest vormloze; het is een dialectische eenheid tussen niets en alles. Men vindt het door achter alle dingen terug te treden, omdat in het oneindige alle dingen potentieel aanwezig en geen enkel ding dus reeds anticiperend verwerkelijk mag zijn. Het is de arche, die tussen — „metaxu”⁵⁾ — licht en duister staat, geen van beide evenwel is en evenmin een derde ding naast licht en duister. Philosophisch archetype in grootse stijl, vrijwel geheel begripsmatig van bouw; reminiscensen aan het leven zijn goeddeels verdwenen.

Bij Parmenides verdwijnt het archetype welhaast in de ijle lucht en wordt vrijwel elk spoor van leven uitgewist. Alleen het zijn is⁶⁾. Al het kleurrijke en klankvolle, het opbloeiende en vergaande is niet. We weten ons hier in de onmiddellijke nabijheid van Plato en kunnen vanaf dit punt grote sectoren der filosofie overzien.

Blijkt hier het archetype de herhaling tenslotte te elimineren, in het kader van de tweede lijn absorbeert de herhaling geleidelijk het archetype. Reeds bij Hesiodus tekent de tweede lijn zich af. Het motief van de herhaling blijkt uit het komen en gaan van de godengeslachten. Bovendien interpreteert hij dit komen en gaan. In de eerste plaats is daar „Eros”, met Chaos in de aanvang aanwezig. Wij denken hier aan Empedocles. In de tweede plaats schijnt Hesiodus gedacht te hebben aan een voortdurende

¹⁾ verg.: Olof Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*, Basel, pag. 25 ff.

²⁾ verg.: Gigon, op. cit., pag. 28 ff en Werner Jäger, *The Theology of the early Greek Philosophers*. Oxford 1947, pag. 13 f.

³⁾ 12 A 9; 12 B 1; fragmenten der prae-socratici steeds geciteerd uit: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von Walther Kranz, Berlin 1934.

⁴⁾ 12 B 1, 2 en 3.

⁵⁾ verg.: Gigon, op. cit. pag. 68 ff.

⁶⁾ 28 B 6.

wisselwerking van schuld en boete, een motief, dat bij Anaximander terugkeert.

Liggen bij Hesiodus de verschillende momenten vrij onduidelijk dooreen, bij Anaximander treft ons het primitieve karakter van zijn denken over de herhaling vergeleken bij de grote speculatieve kracht, waarvan zijn apeiron getuigt. Hij zegt: „waaruit de dingen ontstaan zijn, daarin gaan zij ook weer onder, zoals dat nu eenmaal behoort, want ze betalen elkaar straf en boete voor hun ongerechtigheid naar de verordening van de tijd”¹⁾. Individuatie, die schuld met zich mee brengt; tragisch levensbesef, dat gestalte krijgt in de kosmologie. Uiteindelijk keren alle dingen terug in het apeiron, waarna uit dit apeiron een nieuwe wereld ontstaat. Pover tekent het motief van de herhaling zich af tegen de dominerende achtergrond van het archetype; verband tussen beide is nauwelijks aanwijsbaar.

Anaximenes neemt de kosmologie van Anaximander in grote trekken over, vult haar evenwel met een nieuwe inhoud. Bij de laatste ging het het er vooral om het archetype scherp te onderscheiden van de wereld der dingen, van het leven. Nu evenwel de „transcendentie” van de arche afdoende is vastgesteld, wendt Anaximenes zich in tegenovergestelde richting en vraagt hoe de wereld uit het apeiron voort kan komen. Hij stelt hiermee de vraag naar het karakter van de herhaling. Als antwoord op deze vraag identificeert hij het apeiron met de „lucht”²⁾. Van hieruit kan men via een „begrijpelijk” proces komen tot de phaenomenen van deze wereld. Het mechanisch-ruimtelijk begrip „afscheiding”, dat Anaximander bezigt, wordt vervangen door het begrippenpaar „verdichting en verdunning”³⁾. Hiermee heeft Anaximenes archetype en herhaling zeer nauw op elkaar betrokken. Eigenlijk is het hier al zo, dat het moment van de herhaling tot op grote hoogte bepalend is geworden voor het karakter van het archetype.

2. Heraclitus en de mythe van de eeuwige wederkeer.

Men krijgt niet licht vat op het denken van Heraclitus. Moge Diels al zeggen⁴⁾, dat zijn leer helder en doorzichtig voor ons ligt, het schijnt mij veeleer toe, dat hij niet ten onrechte als „de duistere” bekend staat. De gang van zijn denken heeft een merkwaardig cirkelvormig verloop⁵⁾; telkens weer blijkt de quintessens van zijn gedachten aan onze greep te ontsnappen en de verleiding is vaak groot hem als een onphilosophisch warhoofd ter zijde te schuiven⁶⁾. Wij plaatsen Heraclitus hier in het kader van het voorgaande en beschouwen hem als culminatiepunt van de tweede lijn in het prae-socratische denken. Daartoe gaan wij bij hem de verhouding van archetype en herhaling na aan de hand van twee dominerende begrippen: „oorlog” en „vuur”.

¹⁾ 12 B 1; dit motief bij de Eleaten, Plato de oudere en Aristoteles; verg. Gigon, op. cit., pag. 79.

²⁾ 13 B 2.

³⁾ verg.: 13 B 1 en Gigon, op cit. pag. 102.

⁴⁾ Hermann Diels, *Herakleitos von Ephesos*, Berlin 1901, pag. III

⁵⁾ verg.: Hans Leisegang, *Denkformen*, Berlin und Leipzig, 1928, waar de structuur van Heraclitus' denken treffend wordt getekend.

⁶⁾ Ernst Howald, *Die Anfänge der europäischen Philosophie*, 1925, pag. 30 f

a. Oorlog als vader aller dingen.

Valt het leven voor de grote massa uiteen in goed en kwaad, schoon en lelijk, recht en onrecht, Heraclitus doorbreekt deze mening en verkondigt op ironische wijze de betrekkelijkheid van alle geijkte waarden. Wij noemen modder, stof en as vuil, maar „varkens baden in modder, vogels in stof en as”.¹⁾ Wij noemen goud kostbaar en stro waardeloos, maar: ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν²⁾. Al naar gelang de situatie noemt men iets goed of kwaad: θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαιώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἀποτον καὶ ὀλεθριον³⁾. Zelfs de geneesheren ontkomen niet aan zijn spot: οἱ γοῦν ἱατροὶ τέμνοντες, καίοντες, ἐπαιτέονται μὴδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν, ταῦτ' ἔργαζόμενοι⁴⁾. Belangrijk zijn de woorden, waarmee de overlevering dit fragment laat beginnen: καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν⁵⁾. Hier vinden we de opvatting van Heraclitus in geprononceerde vorm: al onze menselijke waardeoordelen zijn betrekkelijk en willekeurig; in wezen zijn goed en kwaad één en hetzelfde.

Een volgend fragment brengt ons nader tot zijn bedoeling: νοῦσος ὑγιεῖν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν⁶⁾. De tegengestelden bestaan slechts in en door elkaar. Zonder goed geen kwaad en zonder kwaad geen goed. Het één vindt zijn grond in het ander en het ander in het één. Het is alleen ons gebrekkig inzicht, dat ons het één goed en het ander kwaad doet noemen: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια⁷⁾.

Naar twee zijden wordt deze gedachte nu nader beklemtoond. In de eerste plaats is het wezen van deze werkelijkheid: strijd der tegengestelden. De wereld is niet ten halve goed en ten halve kwaad, maar goed door kwaad en kwaad door goed, strijd tussen goed en kwaad, strijd, πόλεμος. Het politieke begrip polemos vertolkt hier Heraclitus' visie op het geheel der dingen: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους⁸⁾. En verder: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν⁹⁾.

Oorlog, door andere stervelingen als de grootste ramp beschouwd, wordt door Heraclitus hoog geprezen: ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἀνθρώποι¹⁰⁾. En: μῆροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι¹¹⁾.

¹⁾ 22 B 37 — sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari

²⁾ 22 B 9 — (vertaling Kranz) Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen

³⁾ 22 B 61 — Meer: reinstes und scheuszlichstes Wasser: Fischen trinkbar und lebenerhaltend, Menschen untrinkbar und tödlich.

⁴⁾ 22 B 58 — Fordern die Ärzte, wenn sie schneiden, brennen, noch Lohn dazu, während sie doch gar nichts zu erhalten verdienten, da sie ja nur dasselbe bewirken (wie die Krankheiten).

⁵⁾ 22 B 58 — (sc. ἐν ἑστίν) Und Gut und Ubel ist eins.

⁶⁾ 22 B 11 — Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sattheit, Mühe Ruhe.

⁷⁾ 22 B 102 — Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen.

⁸⁾ 22 B 53 — Der Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.

⁹⁾ 22 B 80 — Man soll aber wissen, dass der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und dass alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.

¹⁰⁾ 22 B 24 — Im Kriege Gefallene ehren Götter und Menschen.

¹¹⁾ 22 B 25 — (Denn) grösseres Todesgeschick erlost grösseren Lohn.

Polemos is echter niet alleen de botsing der tegengestelden, maar in deze botsing ook de verborgen eenheid, die de wereld der tegengestelden in diepste wezen ineengeklonken houdt. Deze eenheid wortelt niet in een der beide leden van een paar tegengestelden, evenmin in de grootste gemene deler van alle positieve of alle negatieve leden; deze eenheid wortelt in het tegengesteld-zijn zelf; zij is naar haar aard: polemos. Omdat de tegengestelden in hun tegengesteld-zijn één zijn, zijn zij ook identiek. Met een voor ons gevoel wat naïeve woordspeling illustreert Heraclitus dit: τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος¹⁾). En betreffende dag en nacht zegt hij: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείοτα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν. ἔστι γὰρ ἓν²⁾). Uiteindelijk komen wij tot de paradoxale constatering, dat de tegengestelden één en identiek zijn, omdat zij niet identiek en tegengesteld zijn: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.³⁾ In de volgende fragmenten wordt het eigenaardige karakter van de eenheid der tegengestelden nog eens in het volle licht gesteld: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν⁴⁾). En: οὐ ξυνῴσιν ὁκῶς διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὡκωπερ τόξου καὶ λύρης⁵⁾). Het gaat om twee uiteenstrevende krachten, die uiteenstrevend een derde kracht in het leven roepen: de spanning van hun tegengesteld zijn, die tegelijk hun harmonie is. Vragen wij naar het wezen van de harmonie, dan blijkt dit strijd; vragen wij naar het wezen van de strijd, dan blijkt dit harmonie. De grote massa zoekt naar zichtbare harmonie, doch ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων⁶⁾). Ironisch spreekt Heraclitus over de betrekkelijkheid van de menselijke waarneming: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥήνεις ἂν διαγνοῖεν⁷⁾). In dat geval zou juist het oog van een ieder de eenheid zien, die nu aan de meesten jammerlijk ontgaat. Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι⁸⁾), zegt Heraclitus.

Het ligt voor de hand te denken, dat wij in πολέμος-ἁρμονίη een archetype in de trant van Anaximanders apeiron gevonden hebben. Diens μεταξυ duidt op een begripsmatige betrekking van de transcendente oorsprong op de tegengestelden, die uit hem tevoorschijn treden. Toch is deze verwantschap slechts schijn. Herhaling en archetype staan bij Anaximander los van elkaar. Bij Heraclitus ligt dit volkomen anders. Plato karakteriseert zijn leer met de woorden: παντα ῥεῖ, οὐδὲν μενει⁹⁾). Hoewel

¹⁾ 22 B 48 — Des Bogen Name also ist Leben (βίος: βίος), sein Werk aber Tod.

²⁾ 22 B 57 — Lehrer der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist ja doch eins.

³⁾ 22 B 10 — Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwie-trächtiges, Einklang Zwieklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.

⁴⁾ 22 B 8 — Das wiedereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fugung.

⁵⁾ 22 B 51 — Sie verstehen nicht wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammengeht: gegenstreitige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier. Verg.: Jäger, op. cit pag. 120.

⁶⁾ 22 B 54 — Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.

⁷⁾ 22 B 7 — Würden alle Dinge zu Rauch, so würde man sie mit der Nase unterscheiden. Verg.: Gigon, op. cit., pag. 220.

⁸⁾ 22 B 50 — Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise dem Sinne gemäsz zu sagen, alles sei eins.

⁹⁾ Crat. 402 a

het de vraag is of Plato aan Heraclitus volkomen recht heeft gedaan, zijn deze woorden wel degelijk karakteristiek voor zijn filosofie. Hij blijkt de wereld inderdaad te zien als een voortdurend gebeuren, waarin niets bestendig is: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ¹⁾). Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν²⁾). Dit moment blijkt ook in de leer van de eenheid der tegengestelden verdisconteerd te zijn. Koud en warm hangen niet in evenwicht tegenover elkaar, doch: τὰ ψυχρὰ θερεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.³⁾ Inhaerent aan het wezen der tegengestelden is, dat zij naar elkaar toestreven en gedurig in elkaar overvloeien. De leer van de eenheid der tegengestelden blijkt een dynamisch karakter te dragen; de kern van deze leer is gelegen in het gedurig omslaan van het een in het ander: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες⁴⁾). Zo ontstaat een cirkelvormige beweging: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ⁵⁾ en hierin vindt alles wat tot dusverre over de eenheid der tegengestelden gezegd is, uiteindelijk haar grond: ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηὸς καὶ ἐργηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.⁶⁾ De gedachtengang is hiermee gesloten. Wij hebben gevraagd naar een archetype en zijn uitgekomen bij de herhaling. Voor zover polemos archetype is, is hij archetype van de herhaling. Voor zover er van archetype sprake is, is de herhaling zelf tot archetype geworden.

b. *Vuur als wereldorde.*

Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.⁷⁾ Meer nog dan het begrip oorlog is het begrip vuur van complexe aard. Vele geschiedenissen der filosofie hebben het evenals het water bij Thales en de lucht bij Anaximenes als oerelement in de sfeer van een opkomende natuurwetenschap behandeld. Dat deze opvatting anachronistisch is, moge zonder meer duidelijk zijn. Wel ligt het voor de hand in het vuur een archetype te zien in de trant van chaos, apeiron en lucht. Een volgend fragment versterkt ons in die gedachte: πυρος τροπαί πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ. γῆ θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἡ

¹⁾ 22 B 12 — Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen andere und wieder andere Wasserfluten zu.

²⁾ 22 B 49a — In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.

³⁾ 22 B 126 — Das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt sich, Feuchtes trocknet sich, Dürres netzt sich.

⁴⁾ 22 B 62 — Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.

⁵⁾ 22 B 36 — Für Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele.

⁶⁾ 22 B 88 — Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.

⁷⁾ 22 B 30 — Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maszen und erlöschend nach Maszen.

γενέσθαι γῆ¹⁾). Het volgende zij daarbij opgemerkt. Vanaf Anaximenes beheerst de voorstelling van periodieke verandering van de kosmos in tegenovergestelde grenstoestanden de archaische kosmologie. Het bovenstaande fragment sluit zich hier schijnbaar zonder meer bij aan. Merkwaardig is, dat hij, die ons dit fragment overlevert, een en ander op argeloze wijze zo paraphraseert, alsof het vuur zich „door de lucht” in het vochtige zou veranderen. Sedert Anaximenes is deze schakel tussen vuur en water inderdaad noodzakelijk. Bij Heraclitus ontbreekt zij echter. Dit doet ons vermoeden, dat het Heraclitus er niet om te doen is een kosmologische observatie te noteren, maar om het transcendente archetype van het vuur scherp af te scheiden van het geheel der wereld. De τροπαι zijn dan het omslaan van het ene vuur in het geheel der wereld en omgekeerd²⁾. Wij worden in deze indruk versterkt door een volgend fragment: πυρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσοῦ.³⁾ Het goud geeft hier wellicht de waarde aan van de verborgen harmonie tegenover de wereld der tegengestelden.

Toch zijn wij met dit alles slechts schijnbaar op het juiste spoor. Een ander fragment brengt ons op de goede weg. Het vuur wordt hier χρημοσύνην καὶ κόρον⁴⁾ genoemd. Dit begrippenpaar duidt niet alleen twee tegenovergestelde toestanden aan; het impliceert vooral het naar elkaar toe streven van deze beide toestanden. De oude elegie bezingt, hoe overvloed noodwendig omslaat in gebrek, terwijl gebrek altijd weer verlangen naar overvloed in zich sluit. Inplaats van aan chaos, apeiron en lucht moeten we hier denken aan Eros, schuld en boete en verdichting en verdunning. Ook met het begrip vuur blijken we ons niet in de lijn van het archetype, maar in die van de herhaling te bevinden. Deze herhaling, dit voortdurend omslaan van het één in het ander, krijgt in het vuur gestalte: uitdovend en oplaaierend, verterend en scheppend, verderfelijk en heilzaam; eeuwige beweging, steeds veranderend en toch altijd aan zichzelf gelijk.

Opmerkelijk is in het reeds aangehaalde fragment B 30 de gelijkstelling van vuur en „kosmos”. In het politieke leven betekent kosmos een geordende, rechtvaardige maatschappij.⁵⁾ Dit begrip wordt nu overgedragen op de wereld als geordende samenhang der dingen. Wanneer Anaximander van schuld en boete spreekt, dan stelt hij daarmee een kosmos, een samenhang in alle gebeuren, een wereldorde. Dezelfde klank heeft het woord kosmos hier.⁶⁾ Het is de samenhang in het wereldgebeuren zoals Heraclitus die schouwt. Deze wereldorde is gelijk aan en is vuur, dat met een bepaald rythme ontbrandt en uitdooft. Het in elkaar omslaan der tegengestelden, die daarom in wezen één zijn is: vuur. Het vuur heeft

¹⁾ 22 B 31 — Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch. Die Erde zerflieszt als Meer und dieses erhält sein Masz nach demselben Sinn (Verhältnis) wie er galt, ehe denn es Erde ward.

²⁾ de vragen in verband met de leer van de ἐκπορώσις worden hier buiten beschouwing gelaten; vergelijk echter Gigon, op. cit., pag. 236 en Diels, op. cit., pag. 15 in verband met 22 B 62.

³⁾ 22 B 90 — Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, so wie der Waren gegen Gold und des Goldes gegen Waren.

⁴⁾ 22 B 64 — Mangel und Satttheit.

⁵⁾ verg.: Jäger, op. cit., pag. 35 f.

⁶⁾ verg.: Gigon, op. cit., pag. 221.

altijd bestaan, want de beweging heeft altijd bestaan, omdat beweging samenvalt met tijd en de tijd voor het archaïsch griekse denken ongeworden is. Evenals oorlog blijkt het vuur dus archetype van de herhaling te zijn; archetype in eigenlijke zin is het niet.

c. Leven als eeuwige wederkeer van zichzelf.

Ons onderzoek van de vermeende archetypen oorlog en vuur voerde ons tot de herhaling; de herhaling blijkt de functie van het archetype geabsorbeerd te hebben. Het leven gaat op in een voortdurende herhaling, een cirkelgang, waarin elke phase totaal is en identiek met elke andere: ὁδός ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή¹⁾). Alles is één, omdat het deel uitmaakt van een cirkelvormig gebeuren, immers: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας²⁾). Zo consequent is het motief van de herhaling bij Heraclitus uitgewerkt, dat deze cirkelvormig is geworden en zichzelf daarmee opheft, cirkelvormige beweging is stilstaande beweging: μεταβάλλον ἀναπαύεται.³⁾ De gevolgen zijn zeer ingrijpend. De herhaling blijkt zichzelf op te heffen; er is dus niets dat herhaald wordt; er is dus geen archetype; er rest alleen het leven zelf, dat in voortdurende herhaling van zichzelf eeuwig zichzelf blijft. Voor zover er van archetype sprake kan zijn, is het leven zijn eigen archetype geworden.

De worsteling om het leven, zoals die in het voorgaande werd getekend blijkt dus bij Heraclitus een zeer merkwaardig verloop te hebben. Met de filosofische en de mythische mens heeft hij gemeen, dat in zijn denken een structuur zichtbaar wordt, waarin de momenten: mens tegenover het leven, archetype en herhaling verdisconteerd zijn. Constateerden wij reeds, dat deze structuur bij de primitief slechts in embryonale staat te onderkennen valt, Heraclitus voert het gehele filosofische procédé ad absurdum, door het in de vorm van een cirkel te dwingen en zo in zichzelf terug te buigen. Parmenides volgt het filosofisch proces in zijn uiteindelijk rechtlijnig voortschrijden met grote consequentheid; hij schijnt daarbij macht over het leven te gewinnen, maar het leven, dat hij aan het leven ontwingt, blijft dood onder zijn handen: de grootst mogelijke macht blijkt de meest wezenlijke onmacht; overwonnen onverwinnaar. Heraclitus buigt het proces zo, dat hij tenslotte teruggekeerd blijkt in het leven: de grootst mogelijke onmacht blijkt de enig mogelijke macht; overwinnend overwonnen.

Van hieruit wordt het geheel van Heraclitus' denken doorzichtig en het overgrote deel der fragmenten verstaanbaar. De leer van de eenheid der tegengestelden kwam reeds nader ter sprake. Over de leer van de betrekkelijkheid aller waarden zou in het licht van het bovenstaande uitvoerig gehandeld kunnen worden; een enkele aanduiding zij hier gegeven. Elk waardeoordeel en meer in het bijzonder elke ethische beslissing veronderstelt twee momenten: een kloof tussen mens en leven, waardoor de mens weet kan hebben van het leven en daarmee van zichzelf — wat is geweten, συνειδησις, conscientia anders dan dit? — en daarnaast een archetype, waaraan de mens het leven en zichzelf in het leven kan

¹⁾ 22 B 60 — Der Weg hinauf hinab ein und derselbe.

²⁾ 22 B 103 — (Denn) gemeinsam is Anfang und Ende beim Kreisumfang.

³⁾ 22 B 84a — Sich wandelnd ruht es aus.

meten. Bij Heraclitus geen archetype dan het leven zelf, de overgave aan het leven hervonden: bij hem geen scala van ethische waarden. Slechts één waarde is er: het leven en het leven is goed en kwaad tegelijk. Slechts één fout kan de mens maken: wijzer te willen zijn dan het leven zelf. Van hieruit wordt Heraclitus' aristocratisch hooghartige toon duidelijk en begrijpen wij de vele fragmenten, waarin hij de grote massa, maar ook de dichters, wijsgeren en theologen hun verblindheid en eigen-gereidheid verwijt en hen roept tot het ware inzicht.

Richt Uw leven naar de λογος ¹⁾, zegt Heraclitus, naar de zin en samenhang van het leven, dat zijn eigen zin en samenhang is. Gehoorzaam de νομος ²⁾, de wet van het leven, dat zijn eigen wet is. Voeg U naar God, want: τὰ δὲ παντὰ οἰακίζει κεραυνός ³⁾. Deze God, die door Homerus zo smadelijk werd mistekend, is in wezen niet anders dan de mysterieuze zin van alle gebeuren: ἐν τῷ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα. ⁴⁾ God van het leven, dat zijn eigen god is: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὅποταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκαστοῦ. ⁵⁾ Tenslotte: ken Uzelf! Ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν ⁶⁾ zegt Heraclitus en ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν ⁷⁾.

Zo leert de „duistere" denker ons het leven en onszelf in het leven op merkwaardige wijze verstaan. Menschliches Allzumenschliches? Misschien juist daarom voor een theoloog toch niet om helemaal zonder meer aan voorbij te gaan. Het is een vreemd verstaan, dat hij ons leert. Men trede hem niet al te zwaarwichtig en vooral niet al te rechtlijnig tegemoet. Men moet iets van zijn gedachten gaan zien! Het is met Heraclitus als met „de heer, die het orakel in Delphi bezit: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει". ⁸⁾ Dat zijn „duiden" der dingen in onze dagen op bijzondere wijze actueel zou zijn, is een gezichtspunt dat aan de beoordeling van de lezer overgelaten zij. Uitwerking van dit thema zou een ander artikel, een andere pen vragen.

Groningen

A. J. NIJK.

¹⁾ verg.: 22 B 1 en 2.

²⁾ verg.: 22 B 114.

³⁾ 22 B 64 — Das Weltall, aber steuert der Blitz.

⁴⁾ 22 B 32 — Eins, das allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.

⁵⁾ 22 B 67 — Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heizt.

⁶⁾ 22 B 101 Ich durchforschte mich selbst.

⁷⁾ 22 B 116 — Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken.

⁸⁾ 22 B 93 — Er sagt nichts und birgt nichts, sondern bedeutet.

De mythe van Odin aan de boom.

De schriftelijke overlevering van de mythe.

De tekst, die wij in dit artikel ¹⁾ nader gaan beschouwen, maakt deel uit van de Hávamál. Het enige perkamenten Edda-handschrift waar de Hávamál in voorkomen, de Codex Regius, dateert van omstreeks 1270. Dit beroemde document van Germaanse godsdienstgeschiedenis is een afschrift van een verloren gegaan manuscript, dat de oorspronkelijke Oudijslandse liederenverzameling bevatte, en dat gedateerd wordt op ca. 1240, dus bijna twee en een halve eeuw na de officiële overgang van IJsland tot het Christendom.

De Edda ²⁾, (waar wij ook de uit andere bronnen bijeengebrachte „Eddica minora” bij rekenen), omvat heldenliederen, godenliederen en gedichten van didactische en gnomische aard, deels uit de heidense tijd, deels uit de periode van de kerstening en uit de tijd daarna. Hoewel de oudste liederen in hun overgeleverde vorm niet voor de Wikingtijd ontstaan zullen zijn, is de stof dikwijls ouder.

Tot de didactisch-gnomische gedichten behoren de Hávamál (d.i.: spreuken van de Hoge, nl. Odin), die uit de heidense tijd stammen. Zij vormen niet een eenheid, maar zijn een verzameling van tamelijk heterogeen materiaal: spreukenwijsheid, mythische verhalen en toverspreuken.

Een gedeelte van de Hávamál draagt in sommige papieren handschriften het opschrift „Odins Runenlied” of een variant daarvan. Ook dit stuk op zichzelf maakt echter weer heel duidelijk de indruk, dat het uit los van elkaar staande, min of meer fragmentarische gedeelten bestaat. Er wordt in verschillende versvormen gesproken over runenmagie en offerpraxis; in een paar strofen b.v. wordt de oorsprong der runen medegedeeld, waarschijnlijk door een „thulr”, een „woordman”. Het enige verband tussen deze teksten schijnt gelegen in de omstandigheid, dat zij meer of minder uitdrukkelijk op Odin betrekking hebben.

Een van die stukken nu, dat bestaat uit vier vierregelige strofen in de lied- of spreukmaat, (Háv. 138 tot en met 141 volgens de telling in de Edda-uitgave van Sijmons), en dat duidelijk een op zichzelf staande tekst vormt, is het gedicht, dat de mythe van Odin aan de Boom weergeeft. Een vertaling ervan laten wij hier volgen.

138. Ik weet, dat ik hing aan de windige boom
Negen nachten lang,
Door de speer gewond en aan Odin geofferd,
Zelf aan mij zelf.
(Aan die boom, waarvan niemand weet
Uit wat voor wortels hij groeit.)
139. Brood gaf men mij noch drinkhoren;
Ik keek onderzoekend naar beneden (—————)

¹⁾ Een bewerking van een scriptie.

²⁾ Tekstuitgaven: B. Sijmons, Die Lieder der Edda, I, Text, Halle, 1888, 1906; G. Neckel, Edda, I, Text, Heidelberg, 1914.

Nederlandse vertaling: Jan de Vries, Edda, Amsterdam, 1942.

Commentaar: H. Gering, Kommentar zu den Liedern der Edda, I, Halle, 1927.

Ik nam de runen op, schreiende nam ik ze;
Toen viel ik er weer af.

140. Negen machtige spreuken leerde ik van de vermaarde zoon
Van Bolthorn, Bestla's vader;
En ik kreeg een dronk van de kostelijke mede
Geschept uit(?) Óðhrœir.
141. Toen begon ik te groeien en wijs te worden
En op te wassen en goed te gedijen.
Het woord dreef mij van woord tot woord,
Het werk van werk tot werk.

De betekenis van de tekst.

138¹. Odin, die in dit gedicht als de sprekende persoon optreedt, verhaalt van zichzelf, dat hij eens negen (dagen en) nachten hing aan „de windige¹) boom”. Men vertaalt het woord „meidhr” hier wel met „galg”, maar die betekenis hoeft het niet noodzakelijk te hebben: de term komt in de Edda slechts eenmaal voor als synoniem van „galgi”, waarbij dan ook nog de mogelijkheid bestaat, dat het daar gaat over een boom, die als galg gebruikt wordt²); in andere gevallen betekent het woord gewoon „boom” of „boomstam”.

Dat met deze boom de wereldboom bedoeld wordt, is, ook zonder de toevoeging aan het slot van deze strofe (waarschijnlijk een interpolatie uit een ander gedicht³)), duidelijk: enerzijds uit de zwakke vorm van het adjectief „vindugr”, die de boom als een bepaalde, de hoorder welbekende, aanduidt, anderzijds uit de gebruikelijke kenning voor de wereldboom: „Yggdrasill”, „het paard van Yggr” (de Vreselijke, d.i. Odin), die onze mythe onderstelt. De omschrijving van een galg als een paard, waar de gehangene op rijdt, komt in de kenningar van de skaldenpoëzie meermalen voor.

Daar de gehangene het hangen overleeft, komt de vraag op, hoe hij opgehangen was. Een afbeelding op een oud Engels kaartspel bracht Kapteyn eens op het idee, dat Odin aan zijn voeten hing. Dat zou het „opnemen” van de runen, dat in de volgende strofe vermeld wordt, (gesteld dat die op de grond lagen), inderdaad vergemakkelijken. Toch lijkt deze verklaring wel wat ver gezocht. Aannemelijker is de door Sijmons⁴) aangegeven oplossing, naar aanleiding van een parallel in een middellatijnse tekst, waar „de in een zak aan een boom gehangen held er zich op beroemt, in deze toestand grote wijsheid verworven te hebben:

„In sacco sedeo, sedet hic Sapientia mecum,
Hic pendens didici tempore multa brevi.”

Onwillekeurig is men geneigd, ondanks de tekstkritische moeilijkheden⁵), in dit verband ook te denken aan de regels uit Háv. 133:

¹) Zie hiervoor nader bij 139¹.

²) Hamdhismál 17²; cf. 21⁴.

³) Fjolsvinsmál 14^{1,2}.

⁴) Gering, pp. 149, sq.

⁵) Gering, pp. 139, sq.

„Lach nooit om een grijze „thulr” (!),
Dikwijls is het goed, wat ouden zeggen,
Vaak komen er verstandige woorden uit een verschrompelde balg,
(als zak gebruikte dierenhuid)

Die hangt tussen vellen
En schommelt tussen huiden
En slingert tussen knechten (?)”.

De Vries wijst op de overeenkomst tussen deze voorstelling en die van het tapijt uit het Osebergschip, waarop een boom is afgebeeld met daarin opgehangen mensen, die als offer aan Odin opgevat moeten worden ¹⁾).

138 ²⁾. Het getal negen komt in de Oudnoorse literatuur herhaaldelijk voor ²⁾) als een „heilig” getal, dat een volheid van macht inhoudt; vgl. b.v. strofe 140 ¹⁾ van onze tekst. Men denke ook aan het rijksoffer te Upsala, dat negen dagen duurde en om de negen jaar gehouden werd. Bestaat er misschien ook rechtstreeks verband tussen de negen dagen van zulk een offerfeest en die van de onderhavige versregel? Dat zou een bewijs temeer leveren voor de juistheid van de hier gevolgde exegese van de gehele mythe.

138 ³⁾, ⁴⁾. Evenmin als het hangen blijkt de verwonding door de speersteek ten dode. Desniettenstaande zegt de tekst uitdrukkelijk, dat het hier een offer aan Odin betreft, in dit geval van de god zelf aan zichzelf. En inderdaad zijn ophangen en speersteek typisch voor het Odinsoffer; zo b.v. bij de offerdood van koning Vikarr in de Gautreks saga ³⁾).

Het tot dusver behandelde geeft ons reeds voldoende aanleiding om bij het volgende van een hypothese uit te gaan die Gering ⁴⁾), aanknopend aan opvattingen van Van der Leyen, het eerst opstelde, en die sindsdien door andere geleerden overgenomen en uitgewerkt is ⁵⁾): dat wij hier namelijk te maken hebben met een beschrijving van een gebruik, dat in verschillende vormen allerwege bij primitieve volken voorkomt: van een initiatie-ritus.

Bij de „rites de passage”, speciaal die van de overgang van de kindertot de mannenleeftijd, wordt magisch, door een „gespeeld” sterven, doodzijn en weer geboren worden, een streep gezet en over die streep heen gestapt, een eind gemaakt aan het oude leven en een begin gemaakt met een nieuw.

In de volgende strofen komen telkens trekken voor, die de veronderstelling, dat ook hier zulk een initiatie-ritus beschreven wordt, bevestigen.

139 ¹⁾. Eten noch drinken krijgt de geofferde: hij is immers „zo goed als dood.”

¹⁾ Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin, 1937, p. 149.

²⁾ Gering, p. 148.

³⁾ O.a. De Vries, pp. 131; 149, sq.

⁴⁾ Gering, p. 147. Fr. Kauffmann, *Odhinn am Galgen*, Paul und Braunes Beiträge, xv, Halle, 1891, oppert de vrij onwaarschijnlijke mogelijkheid, dat het hier gaat om de te-vondeling-legging van Odin als pasgeboren kind, wat het offermotief onverklaard laat.

⁵⁾ De Vries, pp. 148, sqq.

Deze gespeelde dood is geen spelletje, hij wordt dikwijls begeleid door zware beproevingen: honger, dorst, hitte of koude, lichamelijke pijnigingen. Zo ook hier: door ophanging en speerstoot aan Odin geofferd, hangt de initiandus gedurende de kritieke periode aan een „windige” boom¹⁾, die ook hier, evenals in het lied van Hamdir²⁾, „vindkold” zal geweest zijn — en dan op zijn Skandinavisch.

De koude en ontbering en pijn heeft hier dezelfde uitwerking als de askese in Indië: verheving van de macht — en dat is immers de bedoeling van alle „blóta”³⁾.

Voor ons modern besef gaat het hier om een „schijn-offer” en een „schijn-dood”⁴⁾. Wij maken een tegenstelling tussen natuurlijk-werkelijk en magisch-onwerkelijk. Voor het primitieve besef ligt de zaak echter anders. Daar is het wel degelijk een „echt” offer en een „echte” dood. Wel zal ook de oude Noorman zich bewust geweest zijn van een verschil tussen de magische handeling en het natuurlijke gebeuren, getuige b.v. de verhalen over de dood van Vikarr en van Baldr⁵⁾. Men kan dus zeggen, dat de primitieve structuur ook hier niet geheel zuiver voorkomt, maar vergezeld wordt door elementen van de moderne structuur.

Maar daarmee is de kwestie niet afgedaan. De primitieve Skandinaviers accepteerden dan toch maar het onderscheid, zónder dat dit voor hen tot een conflict werd. De magische dood en wedergeboorte was voor hun besef even „echt”, zo niet èchter dan de natuurlijke, evenals dat voor de oude Christenheid het geval was met het doop-mysterie⁶⁾. Het onderscheid met het natuurlijk gebeuren degradeert de magische handeling niet, juist andersom: de magische handeling betekent een bagatelliseren van het natuurlijke feit!

Dit besef nu kunnen wij moderneren niet meer volgen. Wij kunnen hoogstens met behulp van phaenomenologie en dieptepsychologie trachten het te benaderen, maar „begrijpen” doen wij het niet. Kinderen spelen — volwassenen kunnen spelen, maar zij wéten dat zij spelen, en spelen dus feitelijk níet. Wij zijn in wezen anders dan de oude Germanen. Ondanks alle primitieve rudimenten en atavismen. Want naar onze begrippen is de magische beschouwingswijze fout en is een „symbool” slechts te handhaven in oneigenlijke zin. Wij kunnen ons de verhouding van het primitieve en het moderne denken dan ook niet anders voorstellen dan in het schema van de ene of andere evolutie-theorie. Dat is niet een gebrek aan ons historisch inzicht, het is er juist een noodzakelijk gevolg van. En wij kunnen niet terug. Want al is het ons mogelijk, initiatieritus en „blót” en sacrament bij benadering te „verstaan” door ons in

¹⁾ Wanneer naast het offermotief nog een verklaring gegeven zou moeten worden voor het hangen van de initiandus aan een boom, is het wellicht niet onjuist om, behalve op het element van contact met de chthonische machten (De Vries, p. 149), op het tabu-element te wijzen: de „dode” is gevaarlijk, met macht geladen, „onrein”, en wordt dus uitgestoten uit de mensenwereld; de gemeenschap moet zich tegen hem beveiligen — het is dus net andersom als Geríng (pp. 147, sq.) meent: het „profane” kan het „heilige” niet besmetten, het wórdt er door besmet.

²⁾ Hamdhismál 17³.

³⁾ Zie A. G. van Hamel, IJslands Odinsgeloof, Med. Kon. Ak. v. Wetensch. 82B³, 1936, pp. 9-17.

⁴⁾ Zo De Vries, pp. 148, sqq.

⁵⁾ De Vries, pp. 131; 149, sq.

⁶⁾ Titus 3⁵; Rom. 6⁴.

hun vooronderstellingen in te denken, het is ons niet mogelijk, die vooronderstellingen weer tot de onze te maken. Wij kunnen spelen als de kinderen — maar zelf weer kind worden kunnen wij niet.

139². Wanneer de smartelijke phase van de inwijding ten einde loopt, kijkt de initiandus naar beneden. Of hij dit doet „weil er von dort seine Erlösung erwartet”¹⁾, of met het oog op de te verkrijgen runen, die in de volgende regel genoemd worden, is niet duidelijk. De versregel mist in het oorspronkelijk de derde heffing en is dus waarschijnlijk corrupt.

139³. Dan neemt Odin de runen op, vermoedelijk in de vorm van houten staafjes, waarop de runen, die magische kracht hadden, ingekrast waren en rood gekleurd, (oorspronkelijk met bloed, tot versterking van de macht)²⁾.

Volgens Gering's onderstelling³⁾ werden Odin de runen van beneden af overhandigd. Inderdaad komt in de volgende strofe een persoon voor, onder wiens leiding de initiandus komt te staan. Trouwens, van het begin van de tekst af worden meer personen dan de initiandus stilzwijgend als aanwezig verondersteld (ophangen, speerstoot). Bij een inwijding horen ingewijden en inwijders. Alleen, laatstgenoemden blijven op de achtergrond. De mythe vermeldt nergens bijkomstigheden, hij is zakelijk, bepaalt zich strikt tot de ervaringen van het subject, dat object van de inwijding is.

Huilend neemt Odin de runen aan. Dat hij huilt, vindt volgens Gering zijn oorzaak in al de doorgestane ellende. Dat is wel juist, alleen: het is niet toevallig, dat hij huilt — hij móét huilen. Bij verschillende initiatie-riten elders gedraagt zich de pas ingewijde als een pasgeboren kind, dat nog moet leren lopen en praten, enz. Zo is het hier ook: de initiandus is dood geweest; machtige runen hebben hem echter tot nieuw leven gebracht: nu is hij als een kind, dat schreit, zodra het ter wereld gekomen is.

139⁴. Dan valt Odin uit de boom op de grond. Deze bevrijding kan, met Gering, opgevat worden als de uitwerking van de magische kracht van de ontvangen runen⁴⁾. Zij kan ook eenvoudig verklaard worden als een gevolg van het losgemaakt of -gesneden worden van de ingewijde door de inwijdende persoon of personen. Dat dit losmaken niet uitdrukkelijk genoemd wordt, is geen tegenargument: voor de initiandus is het een bijkomstigheid, die als zodanig niet vermeld wordt. De beide verklaringen hoeven elkaar trouwens niet uit te sluiten: men zou het losknopen of -snijden van de gehangene kunnen zien als een parallel met de „Entbindung” bij de natuurlijke geboorte en tegelijk kunnen denken aan het magisch gebruik van bepaalde runen, dat daarbij plaatsvond.⁵⁾

140^{1, 2}. In de nu volgende phase van de initiatie, die van de, ook uit andere primitieve culturen bekende, inwijding in de „heilige geheimen”, de kennis van de mysteriën, waarop het leven van de stamgenoten berust,

¹⁾ Aldus Gering, p. 150.

²⁾ Cf. Hávamál 142, 144.

³⁾ L. c., p. 150.

⁴⁾ Zo ook Kauffmann, l.c., pp. 201, sq., die van „Galgenzauber” spreekt, in verband met Háv. 157.

⁵⁾ Cf. Sigdrífumál.

krijgt de jonge Odin, als een kind, dat nog van alles moet leren, onderricht van een met name aangeduid persoon.

Dat dit de broer van Odins moeder, de Reuzendochter Bestla, is, is zeker niet toevallig. Bij de Germanen stond van oudsher de oom van moederszijde tot zijn neef in een bijzonder nauwe betrekking¹⁾.

De naam van deze figuur zelf wordt in deze tekst niet genoemd, maar het is op grond van mededelingen in de overige literatuur zeer aannemelijk, dat hier Mimir bedoeld wordt: Odin heet soms „Mimirs vriend” (Míms vinr); aan Mimir dankt Odin zijn wijsheid; de medebron aan de voet van de wereldboom, waar Odin uit drinkt, heet „Mimirs bron” (Mímis-brunnr); de boom zelf heet soms ook „Mimirs boom” (Mímameidhr)²⁾.

Een en ander brengt Kauffmann tot het vermoeden, dat in de corrupte versregel 139² van onze tekst oorspronkelijk werd medegedeeld, dat Odin bij zijn zoekend naar benden kijken naar Mimirs hulp uitzag.

Het onderricht, dat Odin van zijn oom krijgt, bestaat in het leren van negen³⁾ toverspreuken: de magische wijsheid, zelfs die van Odin, stamt van de Reuzen uit de oertijd.

140³. Datzelfde geldt van de gave van het ziener- en dichterschap, die vervolgens zijn deel wordt door een dronk van de heilige mede⁴⁾. Gering veronderstelt⁵⁾, dat de mede afkomstig is uit Mimirs bovenvermelde medebron aan de voet van de boom.

140⁴., „Óðhrœrir” is bij Snorri, en misschien ook in onze tekst, de naam van de ketel, waarin de drank bewaard werd, of waaruit hij geschept of waarmee hij gegoten werd⁶⁾. Oorspronkelijk is Óðhrœrir echter de bijnaam van de mede zelf; de betekenis is: „die de geest in beweging brengt”: het is dus een bedwelmende drank, die in een ekstatische roes brengt. In de cultus moet de mede als offerdrank gediend hebben⁷⁾. (Vgl. methy, haoma, soma bij de Indogermaanse verwanten).

141^{1, 2}. Aldus op drieërlei wijze (door runen, toverspreuken en mede) magisch met nieuwe levenskracht toegerust, wordt de jonge Odin volwassen. Dat openbaart zich, behalve in de lichamelijke wasdom, vooral ook in de wijsheid, die hij verworven heeft en zich nu al doende eigen moet maken.

„Wijsheid” in de zin van verstand, „Klugheit”, beleid, praktische levenswijsheid, is een mannelijke eigenschap, die in de Oudnoorse samenleving op hoge prijs gesteld werd.

In engere zin is „wijsheid” de kennis van voorvaderlijke over-

¹⁾ Kauffmann, p. 204.

²⁾ Kauffmann, pp. 204, sq. Ondanks de bezwaren van De Vries, pp. 360, sqq., op grond van de verschillen in de uitgang van de naam (Mímr, Mímir en Mími), is het misschien toch niet al te gewaagd om voorloping met Snorri Sturluson zelve aan de eenheid van de drie figuren vast te houden.

³⁾ Zie bij 138².

⁴⁾ De Vries, p. 149. Kauffmann, pp. 203, sq., vat de dronk allereerst op als verkwikking voor de versnachtende, en wijst verder, in verband met zijn hypothese van vondelingschap, op het rechtelijk gebruik van honig, zoals dat b.v. ook in de Vita Liudgeri vermeld wordt.

⁵⁾ L.c., p. 151.

⁶⁾ Gering, ibd.

⁷⁾ De Vries, pp. 184, sqq.

leveringen en gebruiken, die het bezit is van de „fróðhir menn”, en vaak gepaard gaat met de gave van de vertelkunst.

In de engste zin betekent „wijsheid” het bezit van mythische, magische en mantische kennis.

Elk van deze drie vormen van wijsheid: de praktische, de traditionele en de esoterische, is de initiandus door de inwijding deelachtig geworden. De nadruk ligt op de laatste, de esoterische, getuige de runen, de toverspreuken en de mededronk.

141^{3, 4}. Wijsheid krijgt pas zin als zij toegepast wordt in het leven; zuiver theoretische kennis is de primitieve onbekend. De wijsheid, waarin zich de door Odin verkregen macht manifesteert, komt uit in zijn meesterschap over woorden (dichtkunst! reciteren van machtige teksten) en daden (riten?), zoals men dat van een „machtig” man verwacht. Het scheppende woord en de scheppende daad schijnen als vanzelf te komen bij een man, die veel „heil” bezit.

Intellectuele superioriteit, berekening, die soms leidt tot onberekenbaarheid (Yggr!), is in de Oudnoorse literatuur een van Odins karaktertrekken. Hij is hierin het prototype van de Viking, evenals in zijn krijgshaftigheid en dichterschap. En bovendien geldt hij als de bezitter van de geheimen van runen en toverspreuken, hij is de grote tovenaars¹⁾.

Mythos en ritus.

Een mythe in godsdienst-phaenomenologische zin is niet slechts een verhaal over goden, op zijn minst ook nog „symbolisch”, d.i. on-eigenlijk, te verstaan, — het is een „Begründung der Welt (en van het menselijk handelen) im Numinosen”²⁾.

Mythos en ritus hangen ten nauwste samen. Beide zijn zij magisch herscheppende herhaling van een exemplarisch, een de hedendaagse werkelijkheid bepalend, oer-gebeuren, de ene als machtig woord, de andere als machtige handeling. In het cultische drama vormen mythos en ritus een twee-eenheid. Zij veronderstellen elkaar wederkerig en de historische of logische prioriteit van een van beide is niet vast te stellen. Zo zijn dan ook mythos en ritus in hun wezenlijke betekenis pas te verstaan uit hun onderling verband.

Nu hebben wij in het voorafgaande gezien, dat de mythos van Odin aan de Boom een beschrijving is van de ritus der initiatie, die de knaap tot man promoveert.³⁾

Het punt, waaraan wij echter tot nu toe geen aandacht besteed hebben, is, dat het niet een willekeurig iemand, maar een god is, aan wie deze ritus voltrokken wordt. En dat is nu juist de factor, die deze mythe tot mythe maakt. De hele ritus is hierdoor in de „oertijd” geprojecteerd. Andersom gezegd: wat eens met Odin is geschied, gebeurt heden ten dage met elke willekeurige jongeling.

¹⁾ De Vries, pp. 185, sqq.

²⁾ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, pp. 389, sqq.; 551.

³⁾ De vroegere hypothese (van Sophus Bugge afkomstig) van een ontlening aan het verhaal van de kruisdood van Jezus wordt hiermede stilzwijgend afgewezen. Fr. Kauffmann en Gering hebben daartegen voldoende argumenten te berde gebracht: Kauffmann, pp. 200-207; Gering, pp. 146, sqq. Zie ook bij str. 138³⁴.

Dit houdt in, dat iedere knaap, die de initiatie-ritus ondergaat, Odin „is”, deel krijgt aan Odins macht en machtsverwerving, en „als Odin” („als” niet in de zin van „aequalis” maar van „similis”, om een paar oude termen te gebruiken) door de dood heen tot het nieuwe, krachtvollere leven wedergeboren wordt ¹⁾.

En dit betekent op zijn beurt weer, dat er, in elk geval gedurende de initiatie-periode en allicht in sommige gevallen ook daarna, een nauwe, om niet te zeggen innige, gemeenschap moet hebben bestaan tussen de ingewijde en Odin ²⁾. Men zou hierin een verklaring kunnen zien van het feit, dat Odin vooral voor sommige Wikingen, zoals Egill Skallagrímsson, de god was, op wie zij hun gehele vertrouwen stelden.

Maar aangenomen de exemplarische initiatie van een jonge god in deze mythe, waarom moest die god dan juist Odin zijn? En waarom is de initiatieritus een offer aan Odin? Waarom moest Odin gehangen worden? Wat voor trek in het karakter van deze god gaf er aanleiding toe, dat juist hij de god der initiatie-riten werd? En is de coincidentie: offer ván Odin áán Odin toevallig, door het samenvallen van het mythisch exempel van de initiandus met de god, aan wie hij gewijd werd, — of heeft het „sjálfr sjálfum mér” (str. 138⁴⁾) een diepere betekenis? Staàn wij hier misschien voor een mysterieus raadsel, evenals bij de vraag, wat Odin Baldr in het oor fluisterde ³⁾, en was het antwoord soms een van de grootste geheimen der esoterische wijsheid?

Een aannemelijke verklaring van dit probleem is niet zonder belang, want zij versterkt de kracht van de gegeven exegese van de mythe. En wanneer daarentegen de figuur van Odin, zoals wij die uit de literatuur kennen, in het geheel niet zou passen bij een initiatie-ritus, zou de waarschijnlijkheid om deze mythe als mythe van zulk een initiatieritus en überhaupt als mythe te verstaan daardoor vrijwat geringer worden.

De opvatting van De Vries ⁴⁾, gebaseerd op een uitvoerige analyse van Odins veelzijdig karakter, komt hierop neer, dat de daemonische, intellectuele en ekstatische elementen (het laatstgenoemde blijkt ook uit de naam van de god) als de grondtrekken daarvan beschouwd moeten worden, en dat de verschillende andere aspecten, zoals de krijgshaftige, magische en mystieke, die van dood, vruchtbaarheid, dichtkunst en wijsheid, daaruit af te leiden zijn. De Vries brengt dan deze karaktertrekken op overtuigende wijze tot een synthese, door ze te verklaren uit de ondervindingen, indrukken en visioenen van de initiandi gedurende de initiatietijd. Odin is oorspronkelijk „der Dämon, der über die Schrecken des Initiationskultes waltete”. En „aus dem einen Mittelpunkt der seelischen Erregung zur Zeit der Initiation strahlt die Bedeutung des Gottes auf alle Lebensgebiete des germanischen Menschen aus”. Inderdaad komen zo alle trekken van de gecompliceerde

¹⁾ Vgl. de parallelen, speciaal uit de antieke wereld, Osiris b.v. en het Oud-christelijk doopmysterie. Over het verschil tussen de Germaanse heilsoopvatting en de antiek-christelijke verlossingsgedachte vgl. J. J. van Weringh, *Elementen fan Aldgermaanske libbensskôging*, in „De Tsjerne”, Dokkum, 1951, pp. 154, sq.; 183, sq.

²⁾ De Vries, pp. 202; 204, sq.

³⁾ *Vafthrúðnismál* 54, 55.

⁴⁾ L.c., pp. 201-204.

Odinsgestalte tot hun recht, terwijl de interpretatie van onze tekst erdoor wordt bevestigd.

Desalniettemin rijst de vraag, of aan deze constructie in laatste instantie niet nog een element ontbreekt. De Vries verklaart niet de ritus uit de mythos, maar de mythos uit de ritus. Daarmee beantwoordt hij het in het voorafgaande gestelde vraagstuk dus feitelijk in omgekeerde richting. En die methode kan alleen steek houden, indien zij de eenheid en enigheid van de levende persoon, de gestalte, die de godheid voor het religieuze besef was, recht doet. Dat gebeurt o.i. echter niet voldoende, wanneer men de godsvoorstelling alleen verklaren wil uit algemene ervaringen bij het ondergaan van een ritus. Er is geen geleidelijke overgang van „macht” naar „persoon”, van de dynamistische naar de animistische structuur. „Es muss irgendwo geblitzt haben”, zoals Plessner in ander verband eens opmerkte.

Nu ziet Van der Leeuw¹⁾ „wil” en „gestalte” als de constitutieve elementen in de animistische structuur. Zij worden door hem niet op één formule teruggebracht, en ook wordt de verhouding van beide niet nader bepaald. Het wil ons echter voorkomen, dat deze dualiteit slechts schijnbaar is, omdat in werkelijkheid voor het „Erlebnis” van een numineuze „gestalte”, voorzover die meer is dan een met macht geladen „ding”, de concrete ontmoeting met een ik, een wil, een noodzakelijke voorwaarde is. En dat geldt ook ten aanzien van de figuur van Odin.

Wanneer men nu de oorsprong van deze godsvoorstelling tracht te benaderen, zoals De Vries heeft gedaan, door uit te gaan van de ritus en vervolgens de kiem van de conceptie te zoeken in de psyche van de initiandus, moet men naar onze mening het probleem methodisch consequent aldus stellen: welke ontmoeting met een numinosum, hetzij fascinosum of tremendum of beide, maar in elk geval een ik, kon bij de initiandi en de personen daaromheen het „Erlebnis” bewerken, dat de kern werd van de Odinsgestalte?

Om de richting aan te geven, waarin mogelijk een antwoord op deze vraag te vinden is, zouden wij willen wijzen op de overheersende persoonlijke invloed, die bepaalde leidende figuren, zoals b.v. de oom van moederszijde, in de mythe „de vermaarde zoon van Bolthorn”, in de gegeven situatie op de initiandus uitgeoefend kunnen hebben. Men denke hier aan de werkzaamheid van de „thulr”, die, naar De Vries vermoedt²⁾, bij de initiatie-riten een belangrijke rol speelde. Men denke ook aan de geweldige macht, die nog vandaag aan de dag een oudere vriend, een leraar, een patroon tijdens de groentijd³⁾, een bekende contemporaine of historische figuur, een sport- of filmheld op de puber kan hebben. Zulk een persoon wordt dan gesublimeerd tot een ideale figuur, die de knaap als een halve godheid vereert, en in ernst of spel tracht na te volgen.

Het is denkbaar, dat degene, die de leiding van de inwijding had, een dergelijke „macht” voor zijn pupillen betekende. Kan hij in de ritus, die ongetwijfeld evenals overal als masker drama, -optocht en -dans

¹⁾ Van der Leeuw, pp. 69-72.

²⁾ De Vries, pp. 122, sq.; 149.

³⁾ Dit voorbeeld vormt ook rechtstreeks een parallel met onze initiatieritus: de „foetus” is de initiandus, die nog geboren moet worden; de „patronus” heeft de leiding bij deze initiatie.

uitgevoerd werd ¹⁾, niet als hoofdrolspeler, leider en aanvoerder de rol van „Odin”, de „woedende”, ekstatisch razende, aan wie de initiandi gewijd werden, gespeeld hebben? Dan is hiér het „ik” aanwezig, de „gestalte” met de „wil”, die door zijn imponerend optreden, zijn leiding en zijn „macht” onder de gegeven omstandigheden dat „Erlebnis” bij de initiandi kon teweeg brengen, dat hun verbijsterende ervaringen van angst en geluk, ontzetting en verxoering concretiseerde tot de levende, persoonlijke realiteit, die Odin was.

J. J. VAN WERINGH

¹⁾ Vgl. De Vries, pp. 139, sq.; 187; 196, over de „wilde jacht”, die in betrekking staat met Odin. Zie verder O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt a.M., 1934, f.

Boekbesprekingen.

Das Alte Testament Deutsch, Teilband 2: Das erste Buch Mose Kap. 1—12:9, übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. 136 S. Kart. Subskr. Preis DM 4.50, einzeln DM 5.40.

In de inleiding van deze commentaar op het begin van Genesis geeft de schrijver interessante beschouwingen over het ontstaan en de „compositie” van de Hexateuch die zou zijn ontstaan uit de invoeging van verschillende — overwegend aetiologische — „sagen” in het kader van een liturgisch „Credo” waarvan Von Rad varianten meent terug te vinden in Dt. 6 : 20—24, 26 : 5—9 en Jos. 24 : 2—13: „Man kann schon Jos. 24 : 2—13 als einen „Hexateuch” in kleinster Form bezeichnen” (blz. 9). Merkwaardig is dat in dit „Credo” over de Verbondssluiting bij de Sinai gezwezen wordt (ook in de lyrische bewerkingen van dit „Credo” in Ps. 78, 105, 135—136, Ex. 15). Von Rad vermoedt dat hier twee afzonderlijke tradities door den Jahwist werden verbonden: „Erst der Jahwist hat jene . . . Überlieferungen vereint, er hat die Sinaitradition in die Landnahme-tradition eingebaut” (S. 13). Het is ook de Jahwist geweest die „ganz auf sich gestellt” (S. 15) Gen. 2 : 4—12 : 3 heeft toegevoegd: „Man glaubt jenem noch Lockern der ganzen Komposition das Wagnis des ersten Wurfes noch abfühlen zu können” (S. 15). Volgens Von Rad is dan ook Gen. 12 : 1—3 de sleutel tot het verstaan van de voorgeschiedenis: hier geeft de Jahwist „die Ätiologie aller Ätiologien des A.T.” (S. 16). — Zeer belangrijk zijn de beschouwingen van den schrijver over de hermeneutische vraagstukken verbonden aan de verhalen van Genesis: een critische bespreking van K. Barth K.D. III : 1 zou hier gegeven moeten zijn, er wordt echter over de exegese van K. Barth gezwezen! Ook zouden we een uitvoeriger verantwoording willen zien van de motieven die Von Rad doen kiezen voor een „typologische” exegese van de verhalen over de aartsvaders.

Brouwershaven

J. S. W.

Das Alte Testament Deutsch, Teilband 17: Der Prophet Jesaja Kap. 1-12, übersetzt und erklärt von Volkmar Herntrich. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. 222 S. Kart. Subskr. Preis DM 7.80, einzeln DM 9.80.

V. Herntrich begint deze aan Friedrich von Bodelschwingh opgedragen commentaar op het boek Jesaja met een „Einleitung” waarin de profetie van Jesaja wordt gezet in het raam van de geschiedenis van zijn tijd, waarin Assyrië als grootmacht optreedt. Mooi wordt hier het thema van de profetie van Jesaja gepeild: „Prophetie ist nichts anderes als die gewaltige Zusammenschau aller Geschichte unter diesem einen Thema (Weltmacht oder Gott). Darum gibt es in der Prophetie wohl zeitgeschichtlichen Ablauf, und die Deutung wird auch zeitgeschichtlich bestimmt sein. Aber sie ist vielmehr *endgeschichtlich* bestimmt. Der Prophet steht an der Schwelle des letzten

Tages und sein Wort ist mehr als einmal eine unerhörte Vorwegnahme dieses kommenden Tages... Sein Wort stammt aus der anderen Dimension in der der zeitgeschichtliche Ablauf wie in einem Augenblick schon vergangen ist, und dieses Wort öffnet den Zugang zu der anderen Dimension — im „Glauben“ (7 : 9, 28 : 16)“ (S. VII-VIII). — De taak van den commentator moet zijn de profetie van Jesaja uit deze „endgeschichtliche“ opvatting van de geschiedenis te verstaan en verklaren. En V. Hertrich heeft deze taak met grote ernst uitgevoerd. Zo komt dan wat men wel het „kerygmatisch“ gehalte van de profetie noemt in deze commentaar ten volle tot zijn recht: dit in tegenstelling met vele vroegere commentaren, die b.v. tot het kerygmatisch gehalte van de profetie niet doorstoten door de profetie te maken tot een niet- vervulde illusie, een „Traum des Jesaja“ (Hermann Gunkel) en die zo aan de profetie als profetie geen recht doen. — Door deze grote aandacht voor het „kerygmatisch“ gehalte van de profetie komen de ingewikkelde vragen verbonden aan de compositie van het boek Jesaja en aan de geschiedenis van de tekst veel minder tot hun recht dan we wel zouden wensen. Volmar Hertrich neemt terecht een grote vrijheid tegenover de Mas. tekst maar geeft geen verantwoording van zijn afwijkingen van deze tekst en neemt in de meeste gevallen genoegen met een verwijzing naar de Biblia Hebraica.

Brouwershaven

J. S. W.

Y. Feenstra, *Het Apostolicum in de twintigste eeuw* (diss. V.U.), Franeker, 1951 (281 blz.)

Deze zeer leesbaar geschreven dissertatie heeft haar duidelijk zwaartepunt in de weergave en - kan men zeggen - doorlopende bestrijding van de dialectische interpretatie van het Apostolicum (blz. 146-252). In dit kernstuk wordt dan alleen aan Barths oeuvre aandacht geschonken. Het uitgangspunt vormen daarbij Barths bekende Utrechtse colleges van 1935, waarnaast zijn tijdens de oorlogsjaren gegeven Zwitserse „Séminaires“ (uitgegeven onder de titel: *La Confession de Foi de l'Eglise*) en zijn „Dogmatik im Grundriss“, zijn colleges over de apostolische geloofsbelijdenis te Bonn in 1946 gehouden in de aandacht worden betrokken. Uiteraard moest de schrijver ter beoordeling van Barths praegnante uitspraken in deze beknopte en samenvattende geschriften zich voortdurend bezighouden met de desbetreffende gedeeltes van diens lijvige „Kirchliche Dogmatik“. Terwijl de descriptieve gedeeltes van deze dissertatie zeer te waarderen zijn, komt Dr Feenstra in zijn critiek eigenlijk niet uit boven de landläufige beoordeling van Barths theologie, zoals die van kerkelijk-gereformeerde zijde reeds lang bekend is. Zoals te verwachten is, kunnen Barths verwerping van de algemene openbaring, de radicale scheiding van eeuwigheid en tijd, het actualisme in het openbaringsbegrip geen genade in de ogen van de schrijver vinden. „Het imperialisme van het tweede artikel ten koste van het eerste“ (blz. 231), het daarmee verbonden en hier gewraakte Christocentrisme is slechts de geradicaliseerde consequentie van Barths uitgangspunt, die hier wel als zodanig wordt onderkend, maar aan de beoordeling geen nieuw element toevoegt. Hoe men ook over Barths beschouwingen moge denken - het is niet de taak van de recensent zijn eigen waardering daarvan in het licht te stellen - men kan er zich toch over verwonderen, dat een dergelijk intensief bezig-zijn met een imposante theologische methode als waarvan Dr Feenstra blijk geeft, hem blijkbaar geen ogenblik tot verontrusting inzake eigen theologische verworvenheden heeft gebracht. Het gemak, waarmee de overeenstemming tussen het Apostolicum en de Heilige Schrift in het slothoofdstuk wordt geconstateerd — waarbij te bedenken valt, dat het hier een gereformeerde interpretatie van die Heilige Schrift betreft — doet verlangend uitzien naar een nadere verantwoording juist op dit punt. Wanneer Dr Feenstra Barth een Umdeutung van het Apostolicum verwijt (passim) en daartegenover opkomt „voor handhaving van het Credo in zijn *historischen zin*“ (blz. 253: cursivering van F.), suggereert dit een overeenstemming tussen deze oude en vrijwel algemeen aanvaarde belijdenis en het kerkelijk-gereformeerd belijden, die voor de schrijver blijkbaar vanzelfsprekend aanwezig is, maar in een wetenschappelijk werk over „het Apostolicum in de twintigste eeuw“ nadere adstructie had behoefde. Pas wanneer dit tweedelei gezichtspunt: de verhouding van het Apostolicum tot de Heilige Schrift, en de verhouding van het gesignaleerde gereformeerde belijden tot beide in overeenstemming met zijn fundamenteel belang aan de orde zou zijn gesteld, hadden wij een waarlijk interessant werk ontvangen. Nu blijft het op de achtergrond alsof er geen oecumenische bezinning, alsof er geen gesprek met Rome, alsof er geen historische problematiek omtrent

de tekst, de wordingsgeschiedenis en de betekenis van het Apostolicum juist in deze twintigste eeuw aanwijsbaar is. Ik noem maar één punt: de ecclesiologie komt er bijzonder mager af (blz. 244-6), terwijl een belangrijk onderzoek gaande is naar de oorspronkelijke lezing van het „derde artikel” op grond van de weergave van de derde doopvraag in de Traditio Apostolica en bij Hippolytus (vgl. b.v. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit saint dans la sainte Eglise - Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Paris, 1947).

De schrijver zal antwoorden, dat hij zich een ander doel heeft gesteld. Daar stel ik dan tegenover, dat hem een maatstaf ter beoordeling van de interpretatie van het Credo in onze jaren ontbreekt. De gereformeerde theologie kan toch geen bezwaar hebben zich te confronteren met het geloofsbezit der eerste eeuwen. Men dient zich af te vragen, of een opus als die, welke aan deze studie ten grondslag ligt, inderdaad wel „l'avancement de la science” dient, waarover Prof. van Unnik onlangs enkele behartigenswaardige opmerkingen maakte (Ned. T.T. VI, (Oct. 1951) : 25 v.) De nu gevolgde methode doet als optimum een scherpzinnige en betrouwbare analyse van enige afwijkende standpunten verwachten, die van tevoren als onhoudbaar zijn gebrandmerkt. Deze lof, die de schrijver in het begin van deze beoordeling reeds werd toebedeeld, wil ik hem ook voor de andere delen niet onthouden. Hoofdstuk I behandelt de historische achtergrond van de strijd om het Apostolicum, waarbij hij zich niet ontveinst, dat in die strijd „een uiterst belangrijke verschuiving der posities heeft plaats gevonden” (bl. 7). In dit verband handelt hij over de syncretistische strijd in de 17e eeuw, over de kritiek vanuit de Aufklärung en het conflict dat in de 19e eeuw openbaar geworden, zich in de twintigste voortzet (de Duitse Apostolicum-strijd m.n.!) De zienswijzen van Kohnstamm en Brunner, vooral hun afwijzing van de maagdelijke geboorte komen, als „openlijke kritiek” in Hoofdstuk II aan de orde. Het volgend hoofdstuk houdt zich bezig met de idealistische verklaring, waarbij in het bijzonder aandacht wordt geschonken aan het werk van de gebroeders Van den Bergh van Eysinga, en de fenomenologische, waarvoor van der Leeuws „Dogmatische Brieven” als type gelden, om als derde onderdeel de dialectische interpretatie, die het uitgangspunt van deze bespreking vormde, in het middelpunt van de aandacht te plaatsen. Deze drie typen worden van de vorige als „Critiek via interpretatie” onderscheiden. Verblijfend is de belangstelling voor de vaderlandse theologie. Een Duitse en Engelse samenvatting besluiten dit in zijn soort degelijke geschrift.

's-Hertogenbosch

N. K. VAN DEN AKKER.

H. J. Schoeps: *Vom himmlischen Fleisch Christi, eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 195 (196) Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1951. Pr DM 3.80.

Een merkwaardig verschijnsel vormt het onderwerp van deze verhandeling: de ontkenning, niet van Christus' Godheid, maar van zijn wezenlijk mens-zijn.

Het onderzoek concentreert zich om een aantal theologen uit de Oude Kerk en enkele nevenfiguren uit de Reformatie-tijd, met een overwegend accent op de laatste groep. De meeste doceten, ook Marcion, vallen buiten het thema. Hoofdzakelijk Valentinus en Apollinaris, overigens zonder onderlinge relatie, worden besproken. Volgens S's mening hebben de kerkelijke theologen A's soteriologisch interesse niet voldoende verstaan, maar wel acht hij in Chalcedon het mysterie van de menswording op de meest juiste wijze omschreven. Bij lezing ontkomt men niet aan de indruk, dat de schrijver, ook al vraagt hij telkens naar diepere bedoelingen, geen eigenlijke eenheid vindt, zodat dit gedeelte wel sterk fragmentarisch aandoet. Juist het even aanstippen van de probleemkring *πρωτο-θεολογίας* en Oosterse mystiek (24) doet de vreemdheid van deze geesteswereld opnieuw beseffen.

De sleutel, die hem hier niet ter beschikking stond, vindt de schrijver wel tot het verstaan van de soms bizarre opvattingen bij Schwenckfeld, Hofmann en een aantal minder bekende, maar zeer interessante representanten van deze leer: de mystieke opvatting van het heil. Dit impliceert ook een bepaald creatuurbegrip en zo vindt schrijver steeds weer reminiscenties aan de overeenkomstige heresie in de Oude Kerk.

Voor al het tweede deel van deze verhandeling, waarin het meest de vaak zeldzame bronnen aan het woord komen, opent nieuwe perspectieven, en is, historisch gezien, in het bijzonder voor Nederlandse theologen van belang. A. J.

Bijdrage tot de Kerkgeschiedenis van Friesland. Gedenkboek ter gelegenheid van het Gouden Feest der Paters Augustijnen in Witmarsum. Uitg. T. Wever, Franeker, 1951, 264 blz. f 6.90.

Het is een goede gedachte geweest om het gedenkfeest van het 50-jarig bestaan van Friesland's eerste klooster na de Hervormingstijd te vieren, mede, door het uitgeven van dit gedenkboek, waarin allerlei aspecten van het kerkelijk leven in Friesland, zowel van voor als na de Hervorming, en, wat deze laatste tijd betreft, zowel van Protestantse als Rooms-Katholieke kant, besproken worden. Ook onder de schrijvers der opstellen vinden wij vogels van diverse pluimage. Hierdoor is het boek niet geheel ontkomen aan het gevaar van elkaar tegensprekende artikelen. Volgens Ds R. Rijl. VDM, (wat naast OFM en OESA het toch „wel doet“) is de Fries bij voorbaat geschikt voor het Reformatorische Christendom met zijn vrijmachtige God, waarmee Ds Bijl dan tevens een antwoord geeft op de bij mij opkomende vraag, waarop ik in het desbetreffende artikel van H. Oldenhof geen antwoord kreeg, hoe het kwam dat Friesland zo geheel overgegaan is naar de Reformatie. (Dat hierbij de plaats en functie van de Doperse beweging en het nationaal-gereformeerde type wat weinig tot hun recht kwamen, voel ik al een gemis, niet alleen vanuit Doopsgezinde geborneerdheid). Maar dan lees ik bij Dr Sixma van Heemstra, dat het Christendom de eerst volgende honderd jaar een slechte kans in Friesland maakt, terwijl diverse RK schrijvers zeker zijn van een spoedige her katholisering van het gewest. Wie nu te geloven?

Na de historie enige niet onverdienstelijke karakterisering van de Friese Protestant, onkerkelijke en Rooms-Katholiek, ten dele in de reeds genoemde stukken.

Uit het oogpunt der samenstellers zijn de laatste hoofdstukken het belangrijkste die handelen over Katholiek-oecumenische mentaliteit en arbeid, ingeleid door een opstel van de grote contactman, de eerste RK in het vermaarde FGG, Pater van Straaten. De tegenspraak ligt volgens hem in, - wij zouden zeggen, het kerkbegrip- hij zegt: de verschillende opvattingen over de mensheid van Christus na de Hemelvaart. Doch het doel van alle Kath.-oec. arbeid is het herstel der Communio, de eniging in Christus, p. 198, met allen, die ge-ex-communi-seerd zijn, maar toch door de Doop nog broeders en zusters zijn. In alle arbeid in oec. verband, vooral in de gesprekken, onder andere zoals die in Witmarsum plaats vinden, gaat het niet in de eerste plaats om de bekering van de andersdenkenden, p. 205, d.w.z. het gaat niet om de persoonlijke bekering, maar wel om de onpersoonlijke, bovenpersoonlijke. Maar is daarmee dan niet toch alle wezenlijke gesprek afgesneden op ander dan alleen informatief vlak? Oecumenisch ideaal, zeker, maar dan: is gelijk bekering van alle onkerkelijken en Protestanten. En het gesprek is vruchteloos geworden, dat heeft dit boek mij weer eens zo duidelijk geleerd.

„De Protestanten hebben in hun sola fide, sola scriptura en sola gratia, wel een stuk van de Katholieke waarheid overgenomen, maar terzelfdertijd verengd“, p. 203. Zeker, het „sola“ staat er niet, in Romeinen. Maar heeft Luther, door dit woord in te voegen Paulus verdraaid of toegelicht? En is het niet ook mogelijk te zeggen, dat Rome door het verwerpen van het sola, sedert Augustinus, een stuk aan de Evangelieboodschap heeft toegevoegd, dat er niet in hoort?

Al met al mogen wij toch zeer dankbaar zijn voor dit boek, voor de historische gegevens, de oecumenische punten en de blikken in het geloofsleven in dit land der felle pro's en anti's op het gebied der godsdienst, zowel als in andere opzichten. Wij nemen daarom graag enige onjuistheden op de koop toe, zoals dat Domela Nieuwenhuis Doopsgezind predikant was, p. 171, dat de Baptisten en de Chr-socialistische dominees er wat kal afkomen, en enkele taalfouten, zoals gebeeldstormd, p. 70. Mennonisme, p. 158 en „Het Heerenveen“, p. 161.

Enkele mooie foto's van oude kerken, als illustraties bij een artikel over kerken- en kloosterbouw verlichtigen het geheel.

Slaveren

L. LAURENSE

Helmut Thielicke: Der Glaube der Christenheit. Unsere Welt vor Jesus Christus. Zweite durchgesehene Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1949. 475 S.

Dit boek is een verzameling van „voordrachten“ die Helmut Thielicke gedurende de laatste jaren van de oorlog 1939-1945 gehouden heeft, voor het merendeel in de

later verwoeste „Stiftskirche" te Stuttgart. Zelf noemt H. Thieliëke dit boek ergens een „Laiendogmatiek" (S. 473): maar daarmee is het boek eigenlijk niet getypeerd. Het is dan in ieder geval een dogmatiek van een zeer eigenzinnig karakter, zonder omvattende systematische structuur en zonder omvattende systematische benadering van alle dogmatisch-theologische vragen! Het boek heeft dan ook een volkomen ander karakter dan b.v. de *Kleine Dogmatiek* van Prof. Dr G. C. Van Niftrik. Misschien zouden we dit boek beter kunnen typeren als „eristiek" (E. Brunner) dan als dogmatiek (daarbij niet vergetende dat ook de eristiek een „Aufgabe der Dogmatik" is!): de schrijver wijst zelf ook in deze richting door zijn voordrachten „Kampigesprache" te noemen. Strijdgesprekken zijn het, waarin de strijd wordt aangeboden met alle ideologieën die de mensen verhandelen het Evangelie van Christus te geloven, strijdgesprekken waarin het Thieliëke stellig gelukt zal zijn de „randbewoners" te brengen uit hun ideologisch-gegronde afwijzing van het Christendom tot het wezenlijke *ewigen Leben* tegenover het kruis van Christus. Meer kan een eristiek immers niet doen dan „dafür zu sorgen, dass das unechte Ärgernisnehmen an jenem Dschunge des Christentums . . . überwunden word und dass das wahre Ärgernis der Christusgestalt selbst in Erscheinung tritt" (S. 15). Ik meen dat dit boek een voor theologen zeer belangrijk boek is: niet vanwege de behandelde themata (hier heeft Thieliëke voornamelijk de aandacht gevraagd voor de Wet — zeele gebod! — en voor de confrontatie van scheppingsgeloof en „wetenschappelijke" wereldbeelden) maar vanwege de wijze waarop deze themata behandeld worden, waarop H. Thieliëke zijn gehoor werkelijk „aanspreekt" met een wetenschappelijk-verantwoorde helderheid die geen gemakkelijke stichtelijkheid en verdoezeling der vragen toelaat! Het is vooral vanwege deze „nachwissenschaftliche" (S. 468f.) helderheid dat we van dit boek veel kunnen leren!

Brouwershaven

J. S. W.

Postille 1951-1952. Onder Redactie van de Werkgroep Kerk en Prediking. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage z.j. 231 blz. geb. / 4.90.

Aan deze derde Postille die vanwege de werkgroep Kerk en Prediking wordt uitgegeven werken mede: Ds C. P. van Andel, Ds W. Anker, Ds E. J. Beens, Dr H. A. Brongers, Dr A. J. Bronkhorst, Ds R. Bijlsma, Ds W. E. den Hartog, Ds G. v. Leeuwen, Dr A. F. N. Lekkerkerker, Dr G. Oorthuys, Dr P. J. Roscam Abbing, Dr G. J. Streeder, Ds J. Vink, Prof Dr Th. C. Vriezen en Dr W. J. de Wilde. — Vergeleken met de vroegere Postilles is in deze bundel veel verbeterd. De werkgroep heeft aan de medewerkers enkele richtlijnen voor hun werk gegeven die zeker waardevol zijn: het in overweging geven van de drievoudige Schriftlezing (O.T. Ep. en Ev.) en van een behandeling van de tekst volgens het schema „inventio — explicatio — applicatio". De eerste richtlijn geeft wel eens aanleiding tot „gezochte" Schriftlezingen (die dan ook verder bij de uitwerking van de tekst „vergeten" zijn) en het schema „inventio — explicatio — applicatio" zou misschien scherper omschreven moeten worden, maar stellig staat deze Postille door de genoemde richtlijnen op een hoger niveau dan zijn voorgangers. In één opzicht echter voldoen de meeste „overdenkingen" (blz. 5!) nog niet aan de eisen die aan een Postille mogen worden gesteld: in de meeste ontbreekt nml. een zorgvuldige analyse van de grondtekst en een zorgvuldige vergelijking van de grondtekst met de vertaling(en). Hier mogen de prachtige analyses van de tekst (en context!) gegeven door Prof Dr Th. C. Vriezen aan medewerkers van een evt. volgende Postille tot voorbeeld strekken.

Brouwershaven

J. S. W.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Paul Althaus: Gebot und Gesetz (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 46 : 2). C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1952. 40S.
 Bekennende Kirche, Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Chr. Kaiser Verlag, München 1952. 328 S. Geb. DM 13.50.
 Prof. Dr W. H. Gispen: De Christus in het Oude Testament (Exegetica Deel I) Uitgeverij Van Keulen, Delft 1951. Ing. / 3.50, bij int. / 2.75.

- Prof. Dr William Hendriksen: Visioenen der voleinding. Een verklaring van het Boek der Openbaring, uit het Amerikaans vertaald door Dr P. Prins. J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 228 blz. Geb. f 7.50.
- Gustav Hölscher: Das Buch Hiob. Zweite verbesserte Auflage (H.A.T. I: 17). II + 102 S. Brosch. DM 7.— Hlw. DM 9.50. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1952.
- Ds Joh. Jansen: Korte verklaring van de Kerkorde der Gereformeerde kerken. Derde vermeerderde druk. J. H. Kok. N.V. Kampen 1952. 410 blz. geb. f 10.50
- Karl Jaspers: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. R. Piper & Co Verlag, München 1951. 368 S. Brosch.
- Tina Keller: In Gods smidse. Korte inleiding tot de oecumenische beweging. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1952 78 blz. Gec. f 2.50.
- Sören Kierkegaard: Vaerkeri Udvalg. Med Indledning og Tekstforklaringer ved F. J. Billeskov Jansen. 4 Bd. Gyldendalske Boghandel — Nordisk Forlag, København 1951. IV + 428—337—336—240 S. Brosch. D. Kr. 60.—.
- Gesammelte Werke Abt. X: Philosophische Brocken — De omnibus dubitandum est, Übersetzt von Emanuel Hirsch. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1952. 192 S. Geb.
- Ph. Kohnstamm: Hoe mijn „Bijbels Personalisme” onstond. Tweede druk. H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V. Haarlem 1952. 48 blz. Ing. f 1.90.
- Joachim Konrad: Gott oder Dämon II: Vom Ende der Moral und Gottes Gebot. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951. 84 S. Kart. DM. 4.—.
- Dr G. J. Lindijer: Johann Tobias Beck, een vergeten Godsgetuige (Theologische Bibliotheek Deel XXI). Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1951. 250 blz. geb. f 6.90.
- Alfred Dedo Müller: Grundriss der praktischen Theologie (Grundrisse zur evangelischen Theologie, herausgegeben von Paul Althaus, Friedrich Baumgärtel und Carl Heinz Ratschow). C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951. 363 S. Halbl. DM. 11.50.
- Reinhold Niebuhr: Wezen en bestemming van de mens. Deel I: Het wezen van de mens. Uitgeverij W. ten Have N.V. Amsterdam 1951. 280 blz. geb. f 12.50.
- Dr G. C. van Niftrik: Hardegarijp: een teken! Rede uitgesproken te Utrecht op 1 December 1951.... uitgebreid met een theologische fundering en een historische illustratie. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1952. 90 blz. ing. f 2.25.
- Dr J. H. van Os: Moa-Moa. Het moderne denken en de primitieve wijsheid. J. M. Meulenhoff, Amsterdam z.j. 176 blz. geb. f 7.90.
- H. van Praag: Philip Abraham Kohnstamm, een man Gods. Uitgeverij W. ten Have N.V. Amsterdam 1952. 24 blz. ing. f 1.50.
- Regin Prenter: Skabelse og Genløsning. Dogmatik. 2 Bd. I: Prolegomena, II: Skabelsen. C. E. C. Gads Forlag, København 1951—1952. 290 S.
- Dr W. H. C. Tenhaeff: Magnetiseurs, sommanbules en gebedsgenezers. (Parapsychologische Bibliotheek Deel VIII). H. P. Leopolds Uitgeversmij. N.V. 's-Gravenhage 1951. 266 blz. geb. f 10.90.
- G. Zorab: Magnetiseurs en wondergenezers. Nederlandse Uitgeversmaatschappij N.V. Leiden en Belgische Uitgeversmaatschappij Antwerpen z.j. 201 blz. geb. f 5.90.

Vraag- en aanbodrubriek.

Aangeboden door D. Pasma n Jr. Ie p laa n 121, Den Haag.
Gesenius-Kautsch. Hebr. Grammatik, 27 ste Aufl., 1902, mooi exempl. in één half-
 lederen band f 12.—
O.T.-studien, deel VII en VIII, 1950, nieuw; per deel f 6.50

Aangeboden een toga f 45.—
 Ruglengte 1 m 60; schouderbreedte 53 cm. Brieven onder No 517 van dit blad.

BOEKEN VOOR BELIJDENIS EN PASEN

- Hilbrandt Boschma*: HELDENGESTALTEN UIT ISRAELS GEESTELIJKE WORSTELSTRIJD.
3de druk Ingen. f 4.10, geb. f 5.90
- Hilbrandt Boschma*: EENVOUDIG CHRISTENDOM. 4e druk Ing. f 3.45, geb. f 5.35
- Hilbrandt Boschma*: DE TRAGEDIE VAN HET GODSRIJK Geb. f 5.90
- Prof Dr G. J. Heering*: JOHAN HUIZINGA'S RELIGIEUZE GEDACHTEN ALS ACHTERGROND
VAN ZIJN WERKEN. Geb. f 2.40
- Dr J. L. Klink*: DE BIJBEL VANDAAG Geb. f 4.50
- Tony de Ridder*: DE BOODSCHAP. 11de druk Geb. f 2.80
- Tony de Ridder*: VOETSPOREN. 4de druk Geb. f 2.80
- Ds E. B. A. Poortman*: MENSEN VRAGEN NAAR GOD Geb. f 1.10
- Ds D. A. Vorster*: HET LIED DAT NIEMAND ZINGEN KAN. Religieuze gedichten.
Geb. f 1.90
- Dr A. C. Boonacker*: WEERSPIEGELING. Een bundel religieuze overpeinzingen
met een voorwoord van Ds E. B. A. Poortman en illustraties van B. L. Kruijne.
Geb. f 2.90

In de boekhandel verkrijgbaar

N.V. DE TIJDSTROOM - LOCHEM

Zojuist verschenen!

RONALD FANGEN

Paulus in onze tijd

uit het Noors vertaald door W. Quanjer-Steltman

Prof. Dr M. van Rhijn zegt in zijn „Ter inleiding”: „Het is boeiend op te merken hoe Fangen gewone mensen de weg tracht te wijzen in het leven en denken van Paulus. Hij is er in geslaagd de persoon van Paulus op een levende en eigene wijze te belichten, zodat wij voor het eerst of opnieuw beginnen te vermoeden met welk een uitzonderlijke figuur wij geconfronteerd worden.”

Prijs geb. f 3.90, ing. f 2.90

Bij Uw boekhandelaar of de uitgevers

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

BINNENKORT VERSCHIJNT:

CASEWORK EN MAATSCHAPPELIJK WERK

SOCIOLOGISCHE ACHTERGRONDEN

DOOR

Dr H. VAN ROOY

Privaat-Docent Rijks-Universiteit Utrecht

Steeds groter wordt de kring van belangstellenden in wat de laatste jaren in Nederland als „social casework” bekend is geworden. Het enthousiasme was bij sommigen zo groot, dat zij meenden in deze vorm van Amerikaans maatschappelijk werk een soort panacee te zien voor onze maatschappelijke kwalen. Anderen daarentegen meenden het als een verkapt freudianisme en iets onchristelijks van de hand te moeten wijzen. Mede als gevolg van deze extreme reacties ontstond een brede tussengroep van geïnteresseerden, die verlangden naar een meer onbevengende voorlichting op dit terrein.

Aan dat verlangen komt deze publicatie tegemoet door op een *critisch-waarderende wijze* de beginselen en de praktijk van het casework uiteen te zetten. Bovendien wordt hierin van Nederlandse zijde voor het eerst meer uitvoerig ingegaan op de *sociaal-historische achtergronden*, waartegen het casework zich ontwikkeld heeft. Tegelijk worden de kenmerkende verschillen tussen het Amerikaanse en de Westeuropese maatschappelijke werk geschetst en in verband gebracht met de eigen karaktertrekken van beide samenlevingen.

De auteur is van mening, dat een overname van de leidende gedachten, die ten grondslag liggen aan de casework-benadering, bevruchtend kan werken op de uitgroei van ons maatschappelijk werk. Een invoering van de casework-praktijk *zelf*, in dezelfde omvang, acht hij voor de Europese verhoudingen niet nodig en al kan de beoefening ervan op een beperkt terrein door deskundig geschoolde krachten verantwoord worden geacht, toch wordt gewaarschuwd tegen een klakkeloos kopiëren van het Amerikaanse model. Zowel naar vorm als naar inhoud moet het worden afgestemd op het eigen karakter onzer samenleving.

In deze publicatie, waarin naast de sociologische aspecten ook de levensbeschouwelijke en ethische niet verwaarloosd worden, zijn de ervaringen verwerkt die de auteur opdeed tijdens een studiereis in de Ver. Staten, die hij in verband met zijn werkzaamheden voor de reclassering van de maatschappelijk onaanangepaste gezinnen maakte onder auspiciën van de Ver. Naties, om het „Family Casework” in de praktijk te zien functionneren.

Ing. f 4.90, geb. f 6.25

Het boek verschijnt als Nr V in onze reeks

BOUWSTENEN VOOR DE KENNIS DER MAATSCHAPPIJ

onder redactie van

Prof. Dr P. J. Bouman en Prof. Dr Sj. Groenman

Bestelt nu reeds bij Uw Boekverkoper of bij de Uitgevers:

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP. - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red. Adm. — A. J. NIJK (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — F. R. VAN DER MEULEN (A'dam S.U.) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Hoofredacteur Ds J. T. NIELSEN, Warns (Fr.).

Alle stukken voor de Redactie aan:

Dr J. SPERNA WEILAND, Ned. Herv. Pastorie, BROUWERSHAVEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Dr H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.95* BUITENLAND f 4.30*



22e JAAR Nr 5

MEI 1952

INHOUD

Dr J. SPERNA WEILAND: Heraclitus-Renaissance	129
LAICUS CATHOLICUS: Mysterium Ecclesiae . .	141
Ds J. FIRET: De Hoekse Waard	150
Boekbesprekingen	155
Nieuwe Bijbel-concordantie	160
Ingekomen Boeken	160



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen:

GERUSTSTELLINGSRITEN

Een bijdrage tot de critiek op de gangbare opvattingen over magie

REDE uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon
Hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Groningen op 17 Mei 1952
door Dr TH. P. VAN BAAREN. Prijs f 1.25.

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

Te koop:

EEN KAMPEERWAGEN (geen caravan)

op luchtbanden met balcon (4 wielen), groot 5 bij 2.30 M., balcon
1.30 bij 2.30 M.

Wagen is dubbelwandig, voorzien van butagas voor koken en licht
en stookgelegenheid aanwezig.

Brieven onder no. 524 aan de Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V.,
Aan den Brink te Assen.

ZOJUIST VERSCHENEN:

SCHETS VAN EEN EUROPESE SAMENLEVING

door

DR H. BRUGMANS

Hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht
Rector van het Europa-College te Brugge

De militante beweging van Europese Federalisten, die aan het oude Europa niet
meer gelooft, doch zich tevens verantwoordelijk voelt voor een traditie van eeuwen
her, streeft een nieuwe opbouw op de oude, immer vruchtdragende wortels van
ons continent na: een „omenting” als het ware, waaruit nieuwe groei en bloei zich
schoon en krachtig zullen ontwikkelen.

Dr H. Brugmans getuigt hiervan op een treffende en reële wijze. Hij onderzoekt
de bronnen van verval en kwaad, neemt zonder zwaarwichtigheid de vraagstukken,
die zich bij eenling, gezin, gemeenschap, volk en volkeren voordoen, onder de
loupe en wijst dan de weg die men, naar zijn mening, bewandelen moet, om uit
het moeras te geraken. Zijn observatie is glashelder, zijn diagnose integer, zijn
raadgevingen zijn gespeend van „schwärmerei”.

Het is voor ons een groot genoeg U op dit werk van een eerlijk en kundig man,
met een door het vuur gelouterd idealisme, attent te mogen maken.

Geb. f 4.90.

Bestelt het bij de

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP.

Afdeling Boekhandel - Aan den Brink 10, 11 en 12 - Assen

Heraclitus-Renaissance

In de vorige aflevering van „Vox Theologica” werd een mooi artikel over Heraclitus van Efese afgedrukt. Het is verheugend dat de aandacht zich weer meer richt op de filosofie in het „tragische Zeitalter” (Fr. Nietzsche) van de Griekse wereld, op het archaische denken op de grenzen van Mythos en Logos. De filosofie begint in onze tijd niet meer in het Athene der Sofisten, maar vroeger! Zij die in de archaische filosofen niet meer dan een stel fantastische kosmologen zagen wier gedachten voor ons zonder waarde zijn rekenden niet met het feit, dat ook de φιλομυθός reeds φιλοσοφος is ¹⁾ en vergisten zich daardoor zeer in hun waardering van dit op de grenzen van Mythos en Logos aarzelende denken.

Aan het slot van zijn artikel zegt de schrijver dat hij de vraag zal laten rusten of het onthullend-verhullende σημαίνειν van Heraclitus van Efese voor ons nog actualiteit bezit. Stellig is hij er van overtuigd, dat dat het geval is, anders zou hij zich vermoedelijk niet met zo grote intensiteit in zijn „duistere” aforismen verdiept hebben! En het komt me voor dat hij gelijk heeft. Het is daarom dat hier enkele vluchtige beschouwingen volgen over wat we zouden kunnen noemen de „Heraclitus-Renaissance”, die zich sedert het begin van de 19e eeuw (Romantiek!) in onze wereld voltrekt.

We kunnen met recht spreken van een Heraclitus-Renaissance in de Romantiek. Want deze „duistere” Efesiër was eeuwen lang een vergeten denker en is eigenlijk voor het eerst weer ontdekt door de Romantiek. Zeker is in de gehele antieke filosofie en vooral in de Stoïsche filosofie een doorwerking van zijn gedachten te bespeuren; maar de opkomst van het Christendom betekende het verdwijnen van Heraclitus van Efese uit de voorgronden van het door het Christendom gestempelde geestesleven. Want wel wilden de Christelijke denkers op het voetspoor van Justinus Martyr „apologetisch” aansluiten bij de antieke filosofie, maar het antagonisme tussen Heraclitus' tragische filosofie en de zekerheid van het Christendom „Christos Kyrios” was te groot dan dat nog ernstig kon worden gerekend met het geheimzinnige Heraclitische σημαίνειν. Om de strekking van de Romantische Heraclitus-Renaissance recht te kunnen peilen moeten we dit antagonisme even goed in het vizier krijgen.

Wist het Christendom van twee verschillend-gerichte wegen, waarvan een voert naar het Leven en een naar de Dood (Mt. 7 : 13-14), Heraclitus ontkent het bestaan van twee verschillende en verschillend-gerichte wegen: ὁδὸς ἕνα καὶ ὅτις ἓν ²⁾. Kent het Christendom de tegenstelling tussen Leven en Dood (vgl. Dt 30 : 19), Heraclitus ontkent het bestaan van definitieve tegenstellingen: διαφερόμενον ὥσπερ ὁμολογέει ³⁾. Alle tegenstellingen bestaan alleen in het kader van een omgrijpende ἁρμονίη ⁴⁾. Zo spreekt Heraclitus in het verhullend onthullen, dat het wezen van de Logos is, de eenheid van het Zijn uit: ἓν πάντα εἶναι ⁵⁾. Kent het Christendom

¹⁾ vgl. Aristoteles Met. I 2 982 8

²⁾ Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von Walther Kranz, Berlin 1934. Heraclitus Fragm. B 60

³⁾ a.a.O. B 51

⁴⁾ a.a.O. B 51, 54

⁵⁾ a.a.O. B 50

de tegenstelling tussen Goed en Kwaad en komt het Evangelie als een oproep tot μετάνοια uit het naar de Dood gerichte leven tot het Rijk van God, bij Heraclitus verdwijnt ook deze tegenstelling in de eidelijke ἀρμονίη: zoals Heraclitus zegt, καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν (sc. ἐν ἑστίν) ¹⁾. Voor μετάνοια is hier eigenlijk geen ruimte meer: de mens wordt geroepen tot het horen naar de Logos ²⁾. Al deze tegenstellingen zijn intussen niet meer dan de expressie van één werkelijk beslissende tegenstelling: terwijl het Christendom weet van een „gerichte” - naar een Telos zich strekkende — geschiedenis (in het Evangelie geschiedt alles ἵνα ...), ziet Heraclitus het Zijn als een rhythmisch-cyclisch geschieden, waarin „begin en einde” (ἀρχὴ en πέρας) één zijn en waarin — met de woorden van Prediker die hier dichter bij de Griekse dan bij de O.T.ische wijsheid staat — „niets nieuws onder de zon is”. Anders gezegd: terwijl het Christendom weet van Schepping en Verlossing en een geleid-woorden van de tussen Schepping en Verlossing zich afspelende geschiedenis („De Heer regeert! Zijn Koninkrijk staat vast, Zijn heerschappij omvat de loop der tijden!” — Gez. 130 : 2 N.H.K.) weet Heraclitus alleen van de eeuwige wentelgang van een „eenzame” Kosmos, waarin wegen en grenzen zijn vastgelegd door de in de Kosmos wonende Dikè! Heraclitus zegt: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰὲν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβευνόμενον μέτρα ³⁾. Tegenover deze rhythmisch-„metrische” wentelgang van het in zijn eenzaamheid eeuwige en in zijn eeuwigheid eenzame Zijn dat „war immerdar und ist und wird sein” (vert. H. Diels) stelt het Christendom de gedachte van de schepping uit Niets, die in de Bijbel niet explicite gegeven is, maar die toch de enige legitieme expressie is van de Heer-schappij van God over de Schepping. Reeds de Pastor van Hermas spreekt deze gedachte uit: θεός ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χῶρων, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν... ⁴⁾. En vanaf de Pastor van Hermas is deze gedachte vast verankerd in de gedachtenwereld van het Christendom ⁵⁾. Daarmee keert het Christendom zich tegen de mythische kosmologie die de achtergrond vormt ook van de Heraclitische kosmologie. De tegenstelling wordt door H. Thielicke zeer schoon uitgedrukt in de volgende woorden:

„In dieser Struktur der „Schöpfungsmythen” drückt sich nicht nur das Wissen aus dasz der Anfang der Welt im Dunkel liegt, sondern dasz der Begriff des Anfangs recht eigentlich nicht *existiert* und gedacht werden kann. Die Welt reicht ad infinitum zurück. Das kommt in der Sprache des Mythos vor allem darin zum Ausdruck, dasz er einen zyklischen Zeitbegriff verwendet . . . Der zyklische Zeitbegriff aber verbietet es, den Begriff des Anfangs zu denken, weil er eben die „gekrümmte” Zeit und damit die Unendlichkeit des Kreises voraussetzt. Der Mythos drängt damit . . . notwendig auf einen Begriff des aeternum . . . der in der Schöpfung aus Nichts entscheiden bestritten wird!” ⁶⁾

Wanneer het zo is dat „der Begriff des Anfangs recht eigentlich nicht existiert” dan is hetzelfde te zeggen van het begrip voleinding (einde).

¹⁾ a.a.O. B 58

²⁾ a.a.O. B 50

³⁾ a.a.O. B 30

⁴⁾ Pastor Hermas Mand. I: 1, cit. Helmut Thielicke: *Theologische Ethik I*, Tübingen 1951, S. 247.

⁵⁾ vgl. Helmut Thielicke a.a.O. S. 247ff.

⁶⁾ Helmut Thielicke a.a.O. S. 254.

ἀρχὴ en πέρας grijpen in elkander en zijn elkander gelijk! Daarom zijn ze als ἀρχὴ en πέρας feitelijk verdwenen in de wentelgang van het Zijn dat is als een eeuwig-levend Vuur: men kan met evenveel recht zeggen dat er geen begin en einde is als dat alles „begin” en „einde” beide is. En dit eeuwig-levende Vuur van de Kosmos is doelloos omdat er niets „buiten” dit Vuur is dat doel zou kunnen zijn: alles in de wereld moge doel-gericht zijn (zodat de wereld werkelijk Kosmos is!) maar het Zijn voltrekt zijn verheven wentelgang in een eeuwige doelloosheid κατὰ χρεών, d.w.z. als dat „was ohne Grenze west” ¹⁾. Hier staan we in het grote raadsel van het Zijn: dat het Zijn is ...

Zo is het antagonisme tussen de Heraclitische kosmologie en de Christelijke scheppingsgedachte even vluchtig aangewezen. Het is duidelijk dat het Christendom tegenover deze Heraclitische kosmologie (die we als „dynamisch monisme” zouden kunnen typeren) een zeer afwerende houding moest aannemen. En het is duidelijk, dat Heraclitus een „vergeten” denker moest worden, zoals trouwens de gehele wereld van de Mythos een „vergeten” wereld werd! — In de Romantiek echter kwam de Heraclitische „Weltanschauung” zich onverwacht weer van het denken meester maken. Wat K. Joël over de Romantiek zegt is zeker niet overdreven:

„Die Romantik ... hat ein heraklitisches Jahrhundert heraufgeführt von Hegel an, der da bekannte, jeden Satz des Heraklit in seine Logik aufgenommen zu haben, bis zu Nietzsche, der in Heraklit das ihm verwandteste Denken anerkannte: und dazwischen stürmte, unter Führung des Heraklitforschers Lassalle und Proudhons (in dem Th. Gomperz einen wiedererstandenen Heraklit erkennt) jene revolutionäre Generation, der „die Bewegung alles, das Ziel nichts” galt. Während die ganze Aufklärung von Wolff bis Kant Heraklit völlig fremd blieb, steht das ganze 19. Jahrhundert unter seinem Zeichen und gleicht einer bald heiligen, bald unheiligen Dionysos-prozession Die Romantiker waren es die das heraklitische Feuer entzündeten Der alles durchrauschende und berauschende Gott der Romantik, dem in der *Einheit der Wandlung* (!) Gott und Natur, Tragödie und Satyrjauchzen . . . Weisheit und Wahnsinn ineinanderschlagen, dieser Gott des verirrten Jahrhunderts heisst Dionysos.” ²⁾

We hebben aan K. Joël zo uitvoerig het woord gegeven omdat deze woorden wel zeer duidelijk de „actualiteit” van Heraclitus van Efese aantonen — wanneer tenminste deze woorden een zuivere tekening geven van de 19de eeuw. Dat schijnt niet zo te zijn, want het denken van de 19de eeuw (die toch niet de voorstelling van een „verraushtes Jahrhundert” oproept!) heeft sterke eschatologische trekken, waarin de Christelijke traditie en de Christelijke „geschiedenis-theologie” zich nog doen gelden: we denken aan de in het kader van de Heraclitische kosmologie volstrekt onmogelijke ideologie van de „Fortschritt”, die het Doel (!) van de geschiedenis vindt in „het grootste geluk voor het grootste aantal” of in de „klasseloze maatschappij”, en waarin de overtuiging van de „Einmaligkeit des Geschichtsganzen” (K. Jaspers) nog Christelijk is — zij het dan ook Christelijk op een wonderlijk-verwongen wijze! Maar wanneer we toegeven dat andere trekken in het gezicht van de 19de eeuw meer op de voorgrond treden, mogen we niet ontkennen dat op de achtergrond het „dynamisch monisme” van Heraclitus van Efese zich meer en meer doet gelden. Dionysos tegen de Gekruisigde: dat is werkelijk — voor wie

¹⁾ vgl. de grondige analyse van de woorden κατὰ χρεών bij Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950, S. 334 f.

²⁾ Karl Joël: *Wandlungen der Weltanschauung*, Tübingen 1934², S. 349-357.

even door de voorgronden heen weet te zien — de 19de eeuw. En dat is zeker deze eeuw, waarin de existentie veel meer tragisch dan Christelijk wordt ervaren (getuige o.m. de existentie-filosofie).

In de aangehaalde woorden van K. Joël werden enkele namen genoemd die hier onze aandacht verdienen: het zijn de namen van G.W.F. Hegel en Fr. Nietzsche. Zij worden genoemd als de leiders van de Heraclitus-Renaissance. Het is een wonderlijk „verbond” dat hier gesloten wordt om de 19de eeuw tot Heraclitische eeuw te stempelen. Is er groter tegenstelling te denken dan die tussen G.W.F. Hegel, de laatste grote schepper van een systeem van het Zijn, en Fr. Nietzsche, die zich verzet tegen ieder systeem dat wel „Täuschung” moet zijn ¹⁾, tussen G.W.F. Hegel met zijn beroemde stelling dat het Redelijke Werkelijk en het Werkelijke Redelijk is, en Fr. Nietzsche, voor wie deze redelijkheid van het werkelijke meer nog dan de werkelijkheid van het Redelijke een leugen was, een onmogelijke „Himmelstürmerei” en die — stellig met een hoonlach in de richting van Hegel — zegt: „Dasz die Welt nicht der Inbegriff der ewigen Vernünftigkeit ist, lässt sich endgültig dadurch beweisen, dasz jenes Stück Welt, welches wir kennen — unsere menschliche Vernünftigkeit — nicht allzu vernünftig ist” ²⁾. En toch treden beiden in de sporen van Heraclitus van Efese!

In zijn „Geschichte der Philosophie” spreekt G.W.F. Hegel zeer waardeerend over Heraclitus. Er wordt veel gesproken over de „duisterheid” van deze denker — zo zegt Hegel — maar „das Dunkle dieser Philosophie liegt hauptsächlich darin dasz ein tiefer spekulativer Gedanke darin ausgedrückt ist” ³⁾. In de aforismen van Heraclitus vindt Hegel het eigen systeem in zijn grondstructuur terug: hier immers is ontdekt dat het Worden de „waarheid” van het Zijn is, hier wordt het statische (Eleatische) denken weerlegd door een dynamisch denken, waarmee voor het eerst recht wordt gedaan aan de dynamiek van het Zijn, hier wordt het ἐν καὶ πᾶν aangeheven dat in de filosofie van Hegel een zo grootse uitwerking vindt. Het Zijn (ook Heraclitus van Efese schreef volgens de traditie περὶ φύσεως!) is één, maar niet een statische eenheid: het is een dynamische eenheid als een eeuwig-levend Vuur „es ist ... die Unruhe in sich — die Einheit, die nicht bloss als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist” ⁴⁾ — een volkomen zuivere expressie van de Heraclitische dialectiek van πολεμος en ἁρμονία. — Het is wellicht wonderlijk deze verbondenheid van G.W.F. Hegel en Heraclitus van Efese te zien voor wie in de filosofie van Hegel niet meer dan een „klappernde Begriffsmühle” zien en in de aforismen van Heraclitus de Dionysische „Rausch” zien die zo kenmerkend is voor het arachaische denken. Maar beiden trachten het Leven in het begrip op te nemen —

¹⁾ cit. Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1947², S. 218

²⁾ cit. Karl Jaspers a.a.O. S. 218

³⁾ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ... für den akademischen Gebrauch* herausgegeben von G. J. P. J. Bolland, Leiden 1908, S. 216

⁴⁾ G. W. F. Hegel: *Kleine Logik ... nach dem Texte der Encyclopädie in der Ausgabe seiner sämtlichen Werke für das akademische Studium mit einem Kommentar* herausgegeben von G. J. P. J. Bolland, Leiden 1899, I : 134.

of nog beter (want zo blijven Leven en Begrip, *νοεῖν* en *εἶναι*, nog gescheiden!): beiden trachten Leven als Begrip en Begrip als Leven te beleven en „begrijpen”. De filosofie van Hegel is niet zo van het Leven vervreemd als gewoonlijk gezegd wordt — de door het vitalisme in de filosofie van Hegel zo gehekeld begrippen-constructie is in werkelijkheid verre te zoeken — maar deze filosofie is een grootse onderneming om „Entstehen und Vergehen” (het grote tragische mysterie van Leven en Dood) in de „Kreis” van het Begrip te trekken en daardoor de grote vragen van het mens-zijn te „begrijpen”: ze is een opnemen van de Bacchantische „Taumel” van het Leven in het rythme van de Logos! De vraag is dan echter of het Leven wel zo „rhythmisch” is als de Logos wel moet zijn: wordt het rythme van de Logos niet aan het Leven opgelegd? Daar scheiden de wegen: de filosofie van Hegel kent een logisch-rhythmische Kosmos, zijn tegenstanders rondom de eeuwwending denken onder de indruk van de verguizeling van de Kosmos door het Nihilisme en moeten dan in dit kosmisch-rhythmische denken wel een „klappernde Begriffsmühle” zien! — In ieder geval is de affiniteit van de filosofie van Hegel met de aforismen van Heraclitus niet te ontkennen. En daarom spreekt Hegel met veel waardering over Heraclitus, de vergeten duistere wijze: hier is „der Mangel der Bewegung . . . ersetzt, und diese (sc. die Bewegung) nun selbst Prinzip. Es ist so diese Philosophie keine vergangene: ihr Prinzip ist wesentlich und findet sich in meiner Logik” ¹⁾. Zelfs zegt Hegel dat er geen „Satz” van Heraclitus is die hij niet (implicite) in zijn „Wissenschaft der Logik” heeft opgenomen ²⁾. Het zijn deze beide grondgedachten waardoor G. W. F. Hegel zich met Heraclitus van Efese verbonden weet: de eenheid van het Zijn (*ἐν καὶ πᾶν*) die bestaat in de identiteit der antithesen (*διαφερόμενον ἐαυτῷ ὁμολογέει*) welke in elkander overgaan (worden!) in een rhythmisch-cyclisch geschieden waarin *ἀρχή* en *τέρας* samenvallen, kort gezegd: het dynamisch monisme dat zich in de Romantiek tegenover de Christelijke traditie begint door te zetten!

Wat Hegel in het rythme van het Begrip zegt zegt Goethe met het woord van de dichter. In zijn bekende „Fragment über die Natur” (de titel van dit in 1781 geschreven werk roept het archaische denken *περιφυσεῶς* al in de gedachten!) spreekt hij over de „Kreislauf ihres Tanzes” (een beeld dat we bij Fr. Nietzsche en Fr. G. Jünger zullen zien terugkeren!): „Es ist ein ewiges Leben und Werden . . . in ihr, und doch rückt sie nicht weiter (vgl. het *μεταβάλλον ἀναπαύεται* van Heraclitus). Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff und ihren Fluch hat die ans Stillestehen gehängt. Sie ist fest. Ihr Tritt ist gemessen . . . ihre Gesetze unwandelbar”. En in de „Farbenlehre” van 1810 zegt Goethe: „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige . . . Synkrisis und Diakrisis” (woorden die de archaische denkers geregeld gebruiken om het rythme van de *κοσμος* weer te geven). Er zou alle reden zijn om nog langer aandacht te schenken aan Goethe en vooral aan de merkwaardige dialectiek van Christelijk en „dionysisch” denken die

¹⁾ G.W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 216

²⁾ G. W. F. Hegel a.a.O. S. 216

die door Nietzsche is uitgesproken en deze „dionysische” leer die ten slotte eindigt in de Amor Fati. Nietzsche zelf heeft deze samenhang duidelijk uitgesproken in de woorden: „Wer nicht an einen Kreisprozesz des Alls glaubt musz an den willkürlichen Gott glauben” ¹⁾. Het Nihilisme moet overwonnen worden of „zichzelf overwinnen” — en dan zijn er twee richtingen mogelijk waarin dit geschiedt: het geloof in de „Christelijke” God die „willekeurig” de geschiedenis leidt naar haar doel, of het geloof in de kringloop van het Zijn dat in doel-loze eenzaamheid zich wentelt in de „Unschuld des Werdens”. Wanneer eenmaal de dood van God is afgekondigd en het Nihilisme als een „Schicksal” over Europa is gekomen, dan wordt de leer „dazs alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit” ervaren als de Verlossing uit de „todesmüde Traurigkeit” van het Nihilisme, als het Evangelie van de Toekomst! Dionysos tegen Christus — dat is waarlijk het diepste gehalte van het denken van Nietzsche. De Heraclitus-Renaissance betekent een afwending van de Christelijke traditie. Niet het Christelijke „Kyrios Christos” heeft hier het laatste woord, maar de Heraclitische „Amor Fati”. Wat in de Romantiek zich reeds aankondigde is hier volledig ontwikkeld! De „eeuwigheid” van de zich-wentelende noodwendigheid wordt aangevaard: „Wohlan! Noch einmal!”. En zo wordt in een verschrikkelijk mooi gedicht het „Schild der Notwendigkeit” aangeroepen:

„Schild der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins
— das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich,
o Ewigkeit! — ²⁾

En ten slotte dat machtige fragment waarin alle motieven van het denken van Nietzsche tot een grootse eenheid zijn verbonden.

„Und wiszt ihr auch was mir „die Welt” ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Die Welt ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaus treibend . . . aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das was ewig wiederkommen musz, als ein Werden das . . . keine Müdigkeit kennt — : diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein „Jenseits von Gut und Böse”, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? . . . Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts ausserdem! Und auch ihr selbst seid dieser Wille zur Macht — und nichts ausserdem!” ³⁾.

Van deze „leer” van Fr. Nietzsche „dazs alle Dinge ewig wiederkehren” zegt Karl Jaspers m.i. ten onrechte: „Er ist für Nietzsche der

¹⁾ Fr. Nietzsche: Werke XII:57, cit. Karl Jaspers a.a.O. S. 360

²⁾ Fr. Nietzsche: Werke VIII:437.

³⁾ Fr. Nietzsche: *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte.* Stuttgart 1930, Aph. 1067

erschütterndste Gedanke gewesen, während nach ihm wohl sonst niemand van hem Gedanken im Ernst betroffen worden ist" ¹⁾). Het wil me eerder voorkomen, dat Fr. Nietzsche juist door deze „leer" een grote invloed heeft gehad. Overal waar de Christelijke traditie zijn gezag verloren heeft — overal waar in navolging van Fr. Nietzsche de dood van God beleden wordt — krijgt de vlucht voor het over Europa gevallen Nihilisme gestalte in nieuwe mythen, waaronder we ook de mythe van de „eeuwige wederkeer" geregeld zien verschijnen. Vanzelfsprekend het meeste in Duitsland (waar Nietzsche voor het eerst werkelijk begrepen is!) maar waarlijk niet in Duitsland alleen! In ieder geval zet de Heraclitus-Renaissance zich ook na Fr. Nietzsche voort. We noemen hier alleen R. M. Rilke en F. G. Jünger, van wie de eerste ondanks tegengestelde tendenties in zijn denken toch ten slotte het „dynamisch monisme" van de Heraclitus-Renaissance huldigt en de laatste in zijn gedicht „Der Perlenschnur" van 1947 de hoofdmotieven van het denken van Fr. Nietzsche weer opneemt.

In het denken van R. M. Rilke stoten we geregeld op de grote vragen naar het geheimenis van het leven en dood. En we zien in zijn denken een „dionysisch-tragische" aanvaarding van Leven en Dood gestalte krijgen, waarbij de dood wordt tot „nachtkant" van het Leven dat als „ewige Strooming" gezien wordt. Zo zegt R. M. Rilke in de beroemde brief van 13 Nov. 1925 aan Witold von Hulewicz:

„Lebens- und Todesbejahung erweist sich als Eines (!) in den „Elegien": Das eine zuzugeben ohne das andere, sei, so wird hier erfahren und gefeiert, eine schliesslich alles Unendliche ausschliessende Einschränkung. Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschienene Seite des Lebens: wir müssen versuchen, das grösste Bewusstsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unbegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt . . . Die wahre Lebensgestalt reicht durch beide Gebiete, das Blut des grössten Kreislaufs treibt durch beide: es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die grosse Einheit . . ." ²⁾.

De tegenstelling tussen Leven en Dood die het Christendom kent en waarop we in het begin van dit artikel zinspeelden, wordt hier eenvoudig ontkend! De wereld wordt pas „ganz" en „heil" wanneer de Dood in het Leven wordt opgenomen tot een „grosse Einheit" die dan ook onmiddellijk de gestalte krijgt van een „Kreislauf", van de „Ring des Seins" van Nietzsche en het „eeuwig-levende Vuur" van Heraclitus. Ook hier komt het Heraclitische *ἐν καὶ πᾶν* zich weer tegen de Christelijke traditie (die door R.M. Rilke nadrukkelijk afgewezen werd, waarlijk niet alleen hier) opwerpen als meerwaardige „Auslegung" van het Zijn! Het schijnt dan ook onmiddellijk tegen de Christelijke „kosmologie" gericht te zijn, wanneer R. M. Rilke in de eerste van de „Duineser Elegien" zegt:

„Aber Lebendige machen
alle den Fehler, dass sie zu stark unterscheiden.
Engel (sagt man) wüssten oft nicht, ob sie unter
Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Stömung
reiszt durch beide Bereiche alle Alter
immer mit sich und übertönt sie in beiden."

¹⁾ Karl Jaspers a.a.O. S. 350

²⁾ R. M. Rilke: *Briefe aus Muzot 1921-1926*, Leipzig 1935, S. 332f.

En ook het in de filosofie van Fr. Nietzsche zo sterke „dionysische” element van de aanvaarding van dood en ondergang in de „goddelijke” zekerheid van het καλὰ πάντα vinden we bij R. M. Rilke terug, b.v. in dat fragment van de tiende der „Duineser Elegien” waar hij in navolging van Fr. Nietzsche de heilige Moeder Aarde zijn onvergankelijke liefde en trouw toezegt. Wat hier gezegd wordt is eigenlijk een zuivere expressie van wat Nietzsche met het symbool van de „Amor Fati” bedoelde, alleen is alles hier wat vriendelijker en vlakker dan bij Nietzsche:

„Erde, du liebe, ich will, o glaub, es bedürfte
nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen, einer,
ach, ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.
Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall
ist der vertrauliche Tod . . .”

Het verwondert ons dan ook niet, wanneer we in de aanhef van de achtste van de „Duineser Elegien” als het tragische „Schicksal” van de mens zien uitgesproken het niet te vermijden „gegenüber sein” waarin de gestalte-loze „grosze Einheit” (die hier met het symbool van het „Offene” wordt aangeduid) ons ontgaat, waarin we steeds „wereld”, d.w.z. gestalten, voor ons hebben „und niemals Nirgends ohne Nicht . . .”, waarin we altijd moeten begeren naar de „grosze Einheit” zonder deze te kunnen bereiken, naar het „Reine” waar men „unendlich weisz und nicht begehrt”:

„Dieses heiszt Schicksal: gegenüber sein
und nichts als das und immer gegenüber . . .”

Dat, wat voor het Christendom wezenlijk is, het „gegenüber sein” van Schepper en schepping, van κυριος en δοῦλος, wordt hier als tragisch „Schicksal” ervaren waardoor de „grosze Einheit” niet bereikt wordt! Scherper kon de tegenstelling tussen de in de Heraclitus-Renaissance aanwezige levensstemming en de Christelijke traditie niet worden uitgedrukt dan hier gebeurt! Het verwondert ons dan ook niet dat R. M. Rilke verderop in de reeds aangehaalde brief aan Witold van Hulewicz oproept tot „ein rein irdisches, tief irdisches, selig irdisches Bewusstsein” waarbij de Transcendentie van God moet verdwijnen in het symbool van het „Ganze” ¹⁾, dat eerst op de grenzen van de Dood „mit groszem Tierblick” gezien wordt.

Zien we hier nog de kritiek op de Christelijke traditie telkens naar voren komen (zo b.v. in het verwijt aan de Levenden „dasz sie zu stark unterscheiden”) bij Fr. G. Jünger is deze kritische houding volkomen verdwenen. Met de Christelijke traditie is eenvoudig afgerekend en de gedichtenbundel „Der Perlenschnur” ²⁾ doet niet anders dan in een bonte reeks van beelden (die we voor een groot gedeelte reeds bij Fr. Nietzsche vinden!) de mythe van de „Wiederkehr” uitspreken. Een klassieke verzameling van alle symbolen van de „Wiederkehr” vinden we in het vierde gedicht van deze bundel:

¹⁾ R. M. Rilke a.a.O. S. 333

²⁾ Fr. G. Jünger: *Die Perlenschnur*, Hamburg 1947

„Dies ist immer noch mein Jahresgang,
 Dies ist meines Kreises Bewegung.
 Kyklos! Kyklos!
 Ich komme und gehe wieder,
 Und ich komme noch einmal, denn süß ist's
 Sich im Tanze zu drehen.
 Ich lausche erst, lausche und singe dann.
 Dem Gesang geht das Schweigen voraus,
 und das Schweigen beendet ihn . . .”

Ook hier weer het „dionysische” aanvaarden van de eenzaamheid van „meines Kreises Bewegung” in zijn rythme van Leven en Dood, van zwijgen en zingen, ook hier weer de „Amor Fati” waarvoor Ernst Jünger de uitdrukking „heroïsch realisme” gevonden heeft — de aanvaarding van het in wezen tragisch-rhythmische Zijn, dat in zijn gebroken „Ganzheit” geen Schepper als „Gegenüber” heeft.

„Es dreht sich das Wasser in silbernem Kranz.
 Nie endet der Kreis, nie endet der Tanz.
 Hinauf, hinab in ewigem Gang
 Gehen die Wasser, geht der Gesang.
 Ein jeder Tropfen van deinem Blut,
 Okeanos ist er, der niemals ruht . . .”

Daarom staan dan ook in de gedichtenbundel „Der Westwind” van 1946 in de „Geleitspruch” deze woorden, waarin toch nog even de critiek op het Christendom doorklinkt: „Hoffe nicht, dasz dich ein Fremdes rette”. Evenmin als de eeuwige wentelgang van het Zijn een Schepper als „Gegenüber” heeft, evenmin heeft de door het Vuur van het Zijn dansende mens een Verlosser als „Gegenüber”: hij heeft trouwens ook geen Verlosser nodig want — een van die woorden die alles is een flits onthullen! — „in der Mitte ruht jeder Kreis”. Een „vreemde” Verlosser zou de mens rukken uit de rust in de „Mitte” van het Zijn.

En ten slotte moeten we dan nog even onze aandacht richten op dat schrikwekkende boek van Aldous Huxley: „Brave New World”, het apocalyptische visioen van de „Nieuwe Wereld” waarin voor het Christendom geen ruimte meer is omdat er voor de mens geen ruimte meer is en waar voor de mens geen ruimte meer is omdat er voor het Christendom geen ruimte meer is! Waar echter voor het Christendom geen ruimte meer is daar zet de Heraclitus-Renaissance zich — op een wel zeer verwrongen wijze! — voort. In dit boek geeft A. Huxley ons een beschrijving van een „Solidarity Service” volledig met „Solidarity Hymns” en „Solidarity Dances” waarin op een wanstaltige wijze het Heraclitische *ἐν καὶ πᾶν* nog eens opklinkt. Wat in deze „Solidarity Service” gezocht wordt is eigenlijk de opheffing van het mens-zijn als „gegenüber sein”, de opheffing van het wezenlijk-Christelijke dus. En wat gevonden wordt is de vervaging van alle contouren van het Zijn in de nacht van „Orgy-porgy”:

„Ford, we are twelve; oh, make us one,
 Like drops within the Social River;
 Oh, make us now together run
 As swiftly as thy shining Flivver.

.....
 Feel how the Greater Being comes!
 Rejoice and, in rejoicings, die!
 Melt in the music of the drums!
 For I am you and you are I!

Orgy-porgy, Ford and fun,
Kiss the girls and make them One.
Boys at one with girls at peace;
Orgy-porgy gives release.

We eindigen hier onze zwerftocht door het wijde terrein dat kan worden omgrensd met de aanduiding „Heraclitus-Renaissance”, echter niet dan nadat we eerst nog even het woord hebben gegeven aan Otto Weininger, die in een van zijn minder bekende werken „Über die letzten Dinge” even vernietigend heeft gesproken over de ring van het Zijn als hij elders heeft gesproken over de vrouw (de samenhang tussen deze beide critieken is hem stellig niet ontgaan!). Tegenover de in bonte wisseling ons tegemoet tredende denkers die de ring van het Zijn als Zijns-symbool gebruiken stelt Otto Weininger (naar zijn eigen overtuiging daarmee de Christelijke traditie handhavende) de „Einsinnigkeit der Zeit” die alleen aan de waardigheid van het mens-zijn recht doet. Niet omdat met zijn woorden werkelijk het laatste woord gezegd is over de hier liggende vraagstukken (het tegendeel is het geval) maar omdat hij daarmee — zij het ook op zeer gechargeerde wijze — toont op welk punt de critiek op het ringsymbool zal moeten inzetten, geven we hier met enige uitvoerigheid weer wat hij zegt:

„Die rückläufige Bewegung ist ... die anethische Bewegung katexochen ... Sie schlieszt das Streben aus, sie wiederholt das Gleiche immerfort, sie ist, moralisch betrachtet, schlimmer als der wenigstens immer rückwärts wollende, wenigstens sinnvolle Krebsgang ... Sich im Kreise drehen ist sinnlos, zwecklos. Der Tanz ist eine weibliche Bewegung ... Die Kreisbewegung hebt die Freiheit auf und ordnet sie einer Gesetzmäßigkeit unter ... Der Fatalismus, das ist der Verzicht des Menschen, sich selbst je in Freiheit eigene Zwecke zu setzen, empfängt sein Symbol im Wiener Walzer. Die Tanzmusik begünstigt im Menschen die Verabschiedung des sittlichen Kampfes, ihre Wirkung ist ein Gefühl der Determiniertheit ... Darum ist auch der Ring immer Symbol von etwas Unmoralischem oder Antimoralischem; der magische Kreis fesselt, er raubt die Freiheit; der Hochzeitsring fesselt und bindet, er nimmt zweien die Freiheit und Einsamkeit ... *Dasz die Einsinnigkeit der Zeit ein Ausdruck für die Ethizität des Lebens ist, darauf weist vieles hin ... So hat es auch Christus empfunden ... Während die Erde, auf der wir leben, fortwährend kreist und kreist, bleibt der Mensch unberührt vom kosmischen Tanze ...*”

Hier liggen op een wonderlijke wijze waarheid en onwaarheid verbonden in dezelfde woorden. Het zou verleidelijk zijn hier waarheid en onwaarheid nog eens analytisch te gaan onderscheiden en daarmee de tegenstelling tussen de Heraclitus-Renaissance en de Christelijke waardering van het mens-zijn nog eens duidelijk uit te werken. Dat echter zou ons dwingen de grenzen van dit artikel te overschrijden en het zou na het gezegde ook niets wezenlijks nieuws meer toevoegen. Moge het alleen duidelijk geworden zijn dat de Heraclitus-Renaissance die we in de Romantiek zien beginnen zich voltrekt in een zeer duidelijke en stellige afwijzing van het Christendom: moge het ook duidelijk geworden zijn dat het „dynamisch monisme” (dat de achtergrond vormt ook van verschillende politieke bewegingen van onze tijd) dat in deze Heraclitus-Renaissance zich onomwonden uitspreekt, de grote tegenstander is van het Christelijk erfgoed. Moge daarmee — wellicht ten overvloede — de actualiteit van Heraclitus nog eens aangewezen zijn.

Brouwershaven, April 1952

J. SPERNA WEILAND

Mysterium Ecclesiae

Een kritische gedachte van een Rooms-Katholiek naar aanleiding van een Katholieke „peiling”

Geloofsinhoud en geloofsbeleving is de titel van een Katholiek-Protestantse getuigenisbundel ¹⁾. Een merkwaardige bundel voor ieder, die in het oecumenische streven der Kerken belang stelt. Een gevarieerde inhoud van ons algemeen ontwijfelbaar christelijk geloof, naar Katholieke of Reformatorische visie, een persoonlijke beleving, welke bepaalde facetten belicht of op de voorgrond stelt. Ook de moderne Katholiek zal vol belangstelling gretig naar deze peiling grijpen. Hij zal zich hartelijk verheugen, dat hier getracht wordt de tegenstelling Rome-Reformatie zuiver te stellen en dat, al peilende, misschien een eerste poging kan gewaagd worden tot een latere overbrugging. Er wordt dus hier ook gepeild in het wezen der *fides Catholica*. En dan voelt de moderne Katholiek, die in de oude Kerk der Stad nieuw leven en progressieve (in wezen vaak traditie-getrouwe en archaïserende) stromingen met vreugde begroet, een wat pijnlijke vraag in zich opkomen: is hier werkelijk het diepste wezen der *Catholica* gepeild? Is hiermede het laatste woord tegenover een Hervormde gesproken? Is in deze opstellen het diepste *fond* der *Ecclesia Catholica*, datgene, hetwelk in een inscriptie uit één der Romeinse catacomben praegnant wordt gevat in de woorden *Ecclesia sive anima*, van Katholieke zijde voldoende gepeild? Voor hem, die het Katholicisme kent en het bemint in zijn modernste (of moet men misschien juist zeggen: in zijn antiekste) uitingen, blijft er in deze Katholieke peiling ten slotte iets onbevredigends.

Dat wil niet zeggen, dat theologisch verschillende dezer Katholieke opstellen niet voortreffelijk zijn. Al dadelijk het eerste van Dom. Strotmann, een theologisch zeer degelijk gefundeerd artikel. Maar waarom, zo kan men zich afvragen, geen woord over de toch zo rijke literatuur uit de Laacher kring? Kan men wel over Kerk en liturgie spreken zonder Dom. Casel te noemen? Wel wordt Guéranger genoemd, de mysterietheologie nergens. De cultus is nog niet voldoende gezien als de voile der hemelse Kerk. Er is nog te veel sprake over de „liturgische beweging”, doch met geen woord wordt er gerept over Herstelle, dat wonderbare hart van hetgeen men wel mag noemen: de liturgische *reformatie* of *restauratie* in de Kerk van Rome. Eénmaal wordt Viktor Warnach O.S.B. geciteerd, de huidige spiritueel in Herstelle, doch alleen, omdat hem door de schrijver een te kosmische, te weinig „historische” kerkopvatting wordt verweten. Men zou zeggen, dat père Strotmann, voor wie de Χριστὸς κατὰ σὰρκα (Christus naar het vlees) ook in de Kerk sterk in het middelpunt staat, in de Kerk slechts een liturgische herleving vermag te zien, niet de Kerk zelve als „Liturgie *par excellence*”, dat hij bang is voor de Kerk als „Gnosis”. ²⁾

¹⁾ *Geloofsinhoud en geloofsbeleving*. Een peiling binnen Reformatie en Katholieke Kerk in Nederland. Onder redactie van Dr H. van der Linde en Dr F. Thijsen. Het Spectrum 1951.

²⁾ Dit woord natuurlijk niet in haeretische zin te verstaan. Het woord „Gnosis” komt in zijn artikel slechts één keer (blz. 111) en dan nog in tamelijk verzwakte zin voor.

Bepaald onvriendelijk en geprikkeld is zijn opmerking over mogelijk „clericalisme” in de Hervormde Kerk (blz. 75). Pater Strotmann weet heel goed, dat in de Romana onder clericalisme iets geheel anders verstaan wordt. Men mag dit woord niet toepassen op het verlangen van enkele Hervormde predikanten om te worden ingeschakeld in de apostolische successie. Dit laatste is jammer, daar het artikel overigens op een hoog niveau is gehouden.

Dr Schoonenberg S. J. peilt (men zou bijna willen zeggen met de vromen van „het gezelschap”: „graaft”) minder diep dan Dom. Strotmann. Alles is hier rationalistischer, er is geen invloed van Protestantse denkwijze, die wel op père Strotmann schijnt in te werken. Het gehele artikel doet „Roomser” aan dan dat van Strotmann. Strotmann is tastender, zoekender, Schoonenberg weet het nauwkeuriger, hij is precieser. Er is bij Schoonenberg geen gespannenheid, alles is klaar als in een scholastiek handboek. Nergens is plaats voor enig vermoeden, nog minder voor enige gnosis. Nergens worden de sacramenten, ook de Eucharistie niet, als echte „mysteriën” gezien. De sacramenten zijn hier riten. Typisch scholastiek is ook de opvatting, dat de Heer in de Eucharistie door de instellingswoorden tegenwoordig komt, terwijl ook, geheel in dezelfde lijn, de transsubstantiatie tot het wezen der Eucharistie behoort (blz. 177). Hoe ver is hier alle mysterietheologie! Het Sacrament is hier niet meer omhuld, het is „ont-raadseld” (om het met een woord van Dionysius Areopagita te zeggen) door Aristotelisch-scholastieke formules. De mysterietheologie zal hier niet meer spreken over het *quo modo*, over het *quando*, zelfs niet meer over het *quid*, alleen nog slechts over het *quod*. Het wordt haast banaal, wanneer pater Schoonenberg, sprekend over de charismata in de oude Kerk, in dit licht de zgn. sociale apostelen uit de Romana wil zien (blz. 181). Ook kan men vragen, of het ten diepste gepeild is, wanneer men zegt, dat er al zielen op de eindplaats kunnen zijn (blz. 190). De oude Liturgieën immers bidden niet op de eerste plaats tot, maar *voor* en met alle de heiligen. Zelfs Maria-Middelares behoort hier tot het wezenlijke van het Katholicisme, alsof wij niet, ook in de oude Catholica, vooral na kennismaking met de oosterse Orthodoxie, een veel mystieker en verdiepter Mariaverering aantreffen. Maar alles is punctueel geciteerd naar het handboek van Denziger, doch daardoor weinig persoonlijk, typisch verstandelijk en scholastisch. Het is alles te rationeel, het sluit te goed; er is te veel Aristotelische logica, te weinig *mystère*. En het is juist in de sfeer van het mysterium, waarin Orthodoxie, Katholicisme en Protestantisme elkander zullen kunnen ontmoeten.

Met het artikel van Bouman zit men midden in de liturgie der Kerk ¹⁾. Toch schijnt het eigenlijke doel van het artikel te zijn aan te tonen, dat gemeenschapsliturgie en persoonlijke devotie in de Catholica zeer wel kunnen samengaan. Jammer blijft het, dat het wezen der liturgie niet dieper gepeild is. Wel zegt de schijver, dat de liturgie in het leven der Kerk de voornaamste plaats heeft, niet dat de Kerk een stuk gevoileerde hemelse liturgie op aarde is. De feesten der Kerk zijn bij hem middelen om zich de

¹⁾ Laicus Catholicus moge hier een fout uit een vorig artikel herstellen („Wending”, Dec. 1951). Inderdaad bezit ook het Hollandse Rooms-Katholicisme in de persoon van Bouman iets als hetgeen in het Duitse Katholicisme, of in de Russische Orthodoxie een „leken-theoloog” heet.

charis toe te eigenen, niet de cultisch-verhulde heilswerkzaamheid van de verhoogde Heer in zijn Lichaam, de Kerk. De liturgie is voor Bouman nog steeds, typisch didactisch, uitdrukking der kerkleer, niet de mysterieuze tastbaarheid en zichtbaarwording van het kerkelijke dogma zelve, niet als *lex orandi* ook de *lex credendi* zelve. Er wordt veel over liturgie gesproken, maar telkens zou men willen zeggen: peil dieper! Eén keer (blz. 213) spreekt hij (en dan nog in tamelijk verstandelijke zin) over „mysteriën”, nergens over de cultus als mystagogie of over het Mysterium. Het geheel maakt een ietwat slappe indruk met zijn waarschuwing tegen overhaasting en enthousiasme, met zijn verdediging der particuliere devoties. Het is alles wat *vieux jeu*, wanneer men denkt aan de geweldige problemen, welke zich ook, of juist in de Romano-Catholica voordoen in verband met de Laacher mysterietheologie. Over iets als het kultische realisme der liturgie is in deze bladzijden nergens sprake.

Het artikel van Dr De Gier is weer meer in de lijn van Dr Schoonenberg. Het begint met een apodictische verklaring, dat een Katholiek slechts één Kerk kent en dus niet mag onderscheiden tussen de empirische en de pneumatische Kerk. Het artikel heeft het voordeel, dat de typisch Roomse leer scherp wordt uiteengezet. Maar alles is weer iets te veel sluitend en te zeer *af*. „Aldus is de leer” en van spanning is er daarna niets meer te bespeuren. De Gier ziet de beide facetten van empirische en pneumatische Kerk, maar beide moeten in en met elkander intact blijven. Het is de eierendans van vele theologen in de Kerk van Rome. Het is, of toch de empirische Kerk ook hier weer de voorkeur geniet. Met welbehagen wordt gesproken over het sociale organisme der Kerk, dat scherp juridisch getekend is. Wel is de Kerk bij De Gier de voortzetster van het werk van Christus, maar weer voelt men de vraag opkomen: waarom toch niet dieper gepeild? De Kerk toch is, als het Lichaam van haar verhoogde Kyrios, die het Pneuma is, tempel des Heiligen Geestes, die werkt in al hare mysteriën. De sterk juridische tekening brengt mede een aanvaarden van allerlei machtsuitingen der empirische gemeenschap, van excommunicatie en sacramentenweigering, van onbeperkte gehoorzaamheid en (een sterk uiterlijk opgevat) onfeilbaar leergezag. Aan het machtswoord der Kerk is alles onderworpen. Geheel in deze lijn is de Paus dan ook niet zozeer de eerste onder de patriarchen der Kerk, maar de *vicarius Christi super terram*.

Bij Professor van der Ven hoort men voor het eerst een *non liquet*: veel blijft er, ondanks allerlei scholastieke tractaten over de *societas perfecta*, onduidelijk en onverklaarbaar in de verhouding van Kerk en wereld. Merkwaardig is het, dat deze leek nogal sterk het recht der leken beklemtoont en dit tot zijn recht ziet komen in de zgn. Katholieke Actie. En weer zou men willen zeggen: peil toch dieper! Voor wie de Kerk als Mysterium ziet, bestaat dit (in de huidige Romana nogal op de voorgrond tredende) probleem over de verhouding van clerus en leken niet meer. Mystagogen en ingewijden vormen dan tezamen, „het nieuwe volk met het stralende zegel” van Abercius, het koninklijke priesterschap. Goed Rooms is het, wanneer de aanvankelijke kritiek toch weer zwijgt en alles, ook in de empirische Kerk, weer goed blijkt. Er zijn natuurlijk wel enkele aanmerkingen, maar tenslotte weet een trouw lid der Romana, dat de Kerk op elk terrein haar roeping heeft.

Terecht heeft men van Roomse zijde het laatste woord laten spreken door Dr Thijssen, die inderdaad dieper graaft tot het mysterieuze fond der Ecclesia. Toch weet men niet zeker, of hij, wanneer hij zegt, dat de Kerk een mysterie is, bedoelt, dat zij het „Sacrament” bij uitnemendheid is. Waarom hier niet verwezen naar het diepzinnige woord van Professor van der Leeuw, dat er eigenlijk maar één Sacrament is: de Kerk? Wie aldus de Kerk als het grote Mysterium ziet, is tevens over veel theologisch gekibbel heen. Hoeveel sacramenten zijn er? Zullen wij zeggen *zeven* met Rome, of *twee* met de Reformatie, of talloos vele en met de Orthodoxie de Kerk vol „sacramenten” zien, of tenslotte tot de eindschouw komen en stamelen, dat er maar één Sacrament is: de (met de volheid des Geestes geladene) Kerk? Komt in het artikel van Dr Thijssen wel voldoende tot uiting, dat alleen het kultische schouwen de Kerk doet zien in haar ware wezen? In het aperçu, dat de Kerk nog *sarkisch* is, toont het artikel verwantschap met het eerste van pater Strotmann. Beide artikelen zijn dan ook uit het Roomse gedeelte van het boek de meest diep gepeilde en de wezenlijkste. Hier valt ook voor het eerst het licht op het eschatologische karakter der Kerk, welke door het Sacrament des Avondmaals als messianistisch Maal reeds in de komende *aeon* is binnengegaan. Merkwaardig blijft het daarom, dat het woord *mysterium* alleen voorkomt in een aangehaalde tekst. Het is, of hij telkens het Mysterium benadert en toch bang is om het woord te gebruiken. Kritiek ten opzichte van Roomse theologen kan men misschien proeven in zijn opmerking, dat iedere Katholiek verplicht is de ware Katholieke leer aan anderen voor te houden; met pater Strotmann ziet hij de tekortkomingen van vele theologen. Men zou kunnen vragen, waar dan wel precies de zuivere leer te vinden is en waarom hier niet over de *lex orandi* als criterium der oude *fides Catholica* is gesproken. Maar waar zal men de *lex orandi* anders vinden als in de liturgie der Kerk? Dr Thijssen ziet inderdaad het positieve, het echt Katholieke in de reformatorische opvatting, zelfs in zover deze een „keuze” (ἀρεσις) uit de oude *fides Catholica* betekent. Maar men vraagt zich af, of voor den *pur-sang* Roomse lezer zijn opmerking: „wij hebben de door de Reformatie op de voorgrond geschoven waarden nog wel, maar zij raakten op de achtergrond”, niet een gevoel van onbehagen zal wekken.

Een onbehagen van geheel andere aard zal allicht ook de moderne en juist in zijn moderne gevoelswijze vaak archaïserende en traditieminnende Katholiek ondervinden. Wij zeiden het reeds: aldoor bekruipt u de vraag: had in verschillende Katholieke artikelen niet dieper kunnen gegraven worden, gegraven tot in die onuitputtelijke mijn van het wezen der Kerk, het enige niveau, waarop Romeinse en Reformatorische „Katholieken” elkander kunnen ontmoeten. Is er in deze nauwe verbinding van empirische en mystische Kerk niet vaak een streven te bespeuren om kool en geit te willen sparen? Wij krijgen te horen (op blz. 279), dat kerkelijke rechtbanken, Romeinse Rota, Romeinse congregaties e.d. niet behoren tot het wezen der Kerk, maar dat het een even grote eenzijdigheid is al deze uitingen los te denken van de ware Kerk. Van een streng scholastisch-geoeftend theoloog had men een scherpe uiteenzetting mogen verwachten, hoe nu het Roomse standpunt precies is. Men kan aldus *ad absurdum* voortgaan en zeggen: inquisitie, het Sacro Ufficio, boekencensuur, (en om bij het Hollandse Rooms-Katholicisme te blijven:) K.V.P., K.A.B. en al

„de rijk bloeiende Roomse standsorganisaties” behoren wel en toch ook weer niet bij het wezen der Kerk. Zijn het heerlijke uitingen van de op elk terrein met haar zegenrijke invloed doorwerkende Kerk, of zijn het woekeringen en uitwassen aan het „totum corpus Ecclesiae, quod Spiritu Dei sanctificatur, et regitur”? ¹⁾

Telkens voelt men: er is voor de moderne Katholiek (misschien mag men ook wel zeggen: voor de moderne christen) eigenlijk maar één vraag: wat is het wezen der Kerk, waar vind ik de Kerk, tenzij in haar enige verschijningsvorm: haar mystische Liturgie? En om deze Kerk te benaderen moet men niet „Grieks”, niet „scholastisch”, zelfs niet „bijbels”, maar „kerkelijk”, dat wil dus zeggen: „kultisch-liturgisch” denken. Is het niet te simplistisch om „Grieks” en „bijbels” denken tegenover elkander te plaatsen? Wie hierover peinst, vermoedt veeleer een drievoudig denken, laten wij het noemen een „rationeel”, een „visionnaire” (mythisch of mystisch-vermoedend) en een „charismatisch” denken; in namen uitgedrukt kan men onderscheidenlijk denken aan Aristoteles, Plato en Paulus (alsook de Griekse kerkvaders). Nu is het merkwaardige, dat de nieuwere theologie in de Kerk van Rome (men denke aan de Franse *théologie nouvelle* en de Duitse *mysterietheologie*) zich beweegt in een sfeer, die allicht tussen het visionnaire en het charismatische denken in ligt. Dat er dus in één der Katholieke artikelen nog sprake is van de streng scholastisch opgevatte transsubstantiatie, zal zeker een moderne Katholiek verwonderen; alleen in het rationeel-Aristotelische denken is deze immers nog te redden, gelijk terecht door één der Protestantse medewerkers (blz. 80) wordt opgemerkt. Het valt te betreuren, dat hierop van Katholieke zijde niet is gewezen ²⁾

Zo zal ook de idee ener „*philosophia perennis*” allicht steeds meer in de moderne Katholieke theologie worden verlaten. Men kan spreken over een logisch, een mythisch, een vermoedend, een bijbels, of een evangelisch denken, maar een „perennisch” denken is toch nog iets anders. In zoverre men met denken ook filosoferen bedoelt, is er geen „*philosophia perennis*”; er is maar één perennische wezenlijkheid en dat is de „*gratia perennis*”, een *gratia*, die men verwerkelijk kan zien in een „charismatisch denken”, in zoverre dit zich bezig houdt met de charismatische gaven, die de „heiligen” ten deel vallen in Woord, Sacrament en cultus der Kerk. „Perennisch” is geen filosofie, doch alleen de ware *Theologia*, dat is dus de Θεοῦ Λόγος, de Epiphanie des Woords, dat is zijn Lichaam, de Kerk.

Men voelt zich dan ook eigenlijk enigszins teleurgesteld, dat verschillende der Katholieke artikelen, niet „kerkelijker” (kerkelijk dan natuurlijk in mystische zin bedoeld) gedacht zijn. Het is alles hier en daar nog zo filosofisch, zo weinig charismatisch. Men verwondert zich vanuit dit gezichtspunt dan ook allicht erover, dat wel overal het hand-

¹⁾ „God, door wiens Geest het ganse Lichaam der Kerk geheilgd en bestuurd wordt”, aldus het gebed voor de Kerk in het Missale Romanum op de Goede Vrijdag.

²⁾ Zelfs in Holland wordt in een voor de mysterietheologie van Casel zeer openstaand artikel gesproken over „het eenzelve denken volgens de starre wetten van Aristoteles” (Professor Steur in het *Donum Natalicium Bellon* der *Studia Catholica* (Nov. 1951).

boek van Denziger, maar bijna nergens het Missale, het Breviarium of het Pontificale geciteerd zijn. Er is nog zo weinig antiek-kerkelijke „gnosis” in deze artikelen, zo weinig van dat zintuig, hetwelk in de liturgie de „purificatae mentis intelligentia” ¹⁾ genoemd wordt. Er is nog te weinig openheid, dat in de Kerk alles „symbool” is, ja dat de Kerk zelve „symbool” is, symbool en uiterste rand van het aeonische Godsrijk. Immers, de oude sacramentaria, juist uit de Kerk van Rome, zeggen het zo praegnant: zo dikwijls het Mysterie der Liturgie gevierd wordt, wordt de ganse heilswerkzaamheid mystisch-symbolisch, dat is dus: in werkelijkheid, onder de voile van den cultus voltrokken. Het is dan ook eigenlijk niet zó, dat de liturgie de uitdrukking is van het dogma, doch veeleer is het dogma de neerslag der liturgische wezenlijkheid der Kerk. ²⁾ De *lex orandi* gaat aan de *lex credendi* vooraf, beter gezegd: is er volkomen contemporain mede. Wanneer het een waagstuk is om te geloven, dan is het een even groot waagstuk de Liturgie te vieren. Inderdaad: welk een waagstuk, om door de viering van ’s Heren Avondmaal bereids nu de Wederkomst des Heren te verwerkelijken, „symbolisch”, dat is dus werkelijk in de komende aeon in te gaan.

Vol diepen zin is dan ook het woord van Aemiliana Löhr O.S.B.: „Welch ein Wagnis Christi eingedenk zu sein”. Ja, welk een waagstuk om kultisch de Mysteriën van ’s Heren Lijden te voltrekken ³⁾, welk een waagstuk om Avondmaal te vieren! En geldt dit alles nu de *Χριστὸς κατὰ σάρκα*? ⁴⁾ Wat spreekt dan de cultus een geheel andere taal! Daar is het (om met de taal van „het gezelschap” te spreken ⁵⁾ „de lieve Bruidsgemeente”, die met de hemelse Bruidegom is verbonden. En de gemeente der Wijzen komt met hare gaven van Brood en Wijn naar de „Hieros Gamos”, het Heilige Huwelijk om daar gelaafd te worden met den wijn der wijsheid ⁶⁾. Wie het waagstuk des geloofs, het waagstuk van het Mysterium, van het kultische Mysterium, het waagstuk van het Mysterium *par excellence*, het Avondmaal aandurft, hij wordt door de hemelse Bruidegom en Disgenoot op- en aangenomen, hij wordt (om het weer in de taal der bevindelijkheid te zeggen) „door- en uitgetrokken” uit deze kosmos, hij wordt vergoddelijkt, *ge-re-formeerd* tot de oorspronkelijke goddelijke *forma* ⁷⁾. Dan wordt de communicant in

¹⁾ „Het schouwen des gezuiverden geestes”: Missale Romanum, Postcommunio in Epiphania Domini.

²⁾ „De dood des Zoons in den tijd, waarvan de eerbiedwaardige Mysteriën getuigen”, Missale Romanum op Woensdag in de Stille Week. De kultische Mysteriën zijn dus getuigen of bewijzen van de Passie des Heren.

³⁾ „Dominicae passionis sacramenta peragere”: Missale Romanum op Dinsdag in de Stille Week.

⁴⁾ Wie dit zo bijzonder beklemtoont, hoe verklaart hij 2 Cor. 5 : 16? Natuurlijk, wie de empirische Kerk acceptabel wil maken, moet het wel doen.

⁵⁾ Er moge hier van Katholieke zijde op gewezen worden, hoeveel oud Katholiek erfgoed in (zoals zij het noemen: de „mystieke”) exegese er nog voortleeft in de kringen der „gezelschappen”, der „oefenaars” en der „bevindelijke” mensen.

⁶⁾ „Hodie coelesti sponso juncta est Ecclesia . . . currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae”: Breviarium Romanum in Epiphania Domini.

⁷⁾ Het is weer de liturgie der oude sacramentaria uit de Kerk van Rome, welke het in onnavolgbaar-diepe, verhullende en tegelijk geheimzinnig-aanduidende bewoordingen (hier valt diep te „peilen”, o theologen!) zegt: „in illius inveniamur *forma*, in quo tecum est nostra substantia”: Missale Romanum in de Nachtmis van Kerstmis. Vgl. ook het „*intus reformari*” uit de Oratio op den octaafdag van Epiphanie.

zijn verhoogde Heer, die het Pneuma is, geïncorporeerd, hij wordt lidmaat van het Lichaam des Heeren, met wiens Lichaam en Bloed hij in het Maal gemeenschap heeft ¹⁾).

Dit kultische waagstuk om in de mystagogie „Christi eingedenk zu sein” geeft aan de oude Liturgieën die eigenaardige sfeer van huivering, wanneer wij, de Gemeente op aarde, in deze huiveringwekkende ure voor de troon der heerlijkheid durven staan en de goddelijke Mysteriën in angst en vreze durven te bedienen. En wanneer dan de Heilige Dienst is voleindigd, zegt in de Liturgie van Basilius de Grote de mystagoog, of bedienaar der Mysteriën, als het ware in een vermoeide zucht nog namediterend over het onbegrijpelijke, hetgeen verwerkelijk is in de vierende Gemeente: „voltrokken en voltooid, voor zover dit in onze macht ligt, is gans het Mysterie uwer heilswerkzaamheid, o Christus onze God”. „Welch ein Wagnis Christi eingedenk zu sein”: zijn Dood te vieren, zijn Opstanding te beleven en vervuld te worden met eeuwig leven. ²⁾

Maar zijn wij met dit alles niet geheel binnengegaan in de sfeer der Orthodoxie? En inderdaad: wie diep genoeg peilt, blijft niet staan bij 1517, maar het is, of Romeinse en Reformatorische Katholieken elkander vragend aanzien: moeten wij samen eerst terug tot 1054? En wij kibbelden allicht onderling over de primaire plaats van Woord of Sacrament en wij gaan terug naar de ongedeelde Kerk en wij vinden in het heiligdom „het Paradijs” zeggen de Grieken, een Tafel en op die Tafel het Woord, niet de Bijbel, maar het Woord, Gods *Logos*, gelijk deze tot ons spreekt in de evangeliën. En Rome nam eenzijdig de tafel, het altaar, maar vergat de innige band, die er is tussen Tafel en Woord. En de Reformatie miste op het altaar het Woord en hervond vol vreugde het Woord, of eigenlijk gans het Boek met voorbereiding en volheid: de Bijbel, maar vergat de Tafel. En wij, moderne kinderen van Rome en Reformatie, wij zien weer de onverbreekelijke eenheid van het Mysterie, hetwelk bediend en het Woord, hetwelk recht wordt gesneden, of moeten wij zeggen: het Mysterie, de spijs, welke recht wordt gesneden en gebroken en het sacramentele Woord, hetwelk recht bediend wordt?

En weer denkt men als modern Katholiek: hoe jammer, dat in vele artikelen dezer „peiling” van dit alles nog zo weinig is te merken! Heeft men te veel zijn aandacht bepaald alleen bij hetgeen er te doen is in Katholieke kringen in Nederland? Men kan zich dan evenwel de vraag stellen: heeft het Katholicisme in Nederland (natuurlijk is hier alleen bedoeld op religieus gebied) wel veel te betekenen? Trouwens, het is allerminst „Katholiek” om aldus in een bepaald land het Katholicisme te bezien. Had in deze artikelen van Katholieke zijde nu toch niet een enkele maal gewezen moeten worden op de mysterietheologie uit de school van Casel ³⁾? Wat is dit toch eigenlijk voor denken in deze theo-

¹⁾ „Inter ejus membra, cujus corpori communicamus et sanguini”: Missale Romanum, Zaterdag vóór de 4e Zondag in de Vasten.

²⁾ „Das eucharistische Mahl der Kirche ist das himmlische Mahl, verhüllt unter den irdischen Zeichen von Brot und Wein”: Theophora Schneider O.S.B. in „Lebendiges Zeugnis”, Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1951, S. 67.

³⁾ Te meer, daar in (voorlopig nog kleine) Hervormde kringen deze theologie langzamerhand bekend en gewaardeerd wordt. In dit verband zij gewezen op een voortreffelijk artikel, geheel gedragen door de gedachte der mysterietheologie, van K. B. Ritter: Liturgie als vorm der genade in „Kerk en Eredienst”, Dec. 1951.

logie? Zeker geen scholastisch denken, nog minder een existentialistisch denken, al is men er niet bang voor een visie of een woordverbinding, welke vaak Barthiaans aandoet. Wij wezen reeds op een zeer merkwaaardige visie van een kloostervrouw uit de abdij van het Heilig Kruis in Herstelle, wanneer zij het heeft over het waagstuk des geloofs en het waagstuk der Liturgie. Werkt hier de sprong in een radicaal geloof van Kierkegaard door in de theologie van Rome? Paradoxaal als het Christendom, aldus is ook, naar den mens gesproken, alle liturgie ¹⁾. In de mysteriën der Kerk wordt verleden en toekomst opgeheven in het *Nu*. Wie kultisch viert met de Kerk, wie staat in de Kerk, hij staat in het goddelijke, het eeuwige *Nu*. Inderdaad: welk een paradoxaal, welk een waanzinnig waagstuk! ²⁾ In de Ecclesia staat de Christen in het zalige *Heden* van het Nieuwe Verbond.

En zo staan wij weer bij de vraag *par excellence*: de Kerk. En elke peiling buiten de sfeer der ecclesiologie is zinloos in het gesprek Rome-Reformatie. En waar men niet de symbolische, de schouwende visie heeft op de *Presbytera*, de Oudste aller creaturen uit het Hermas-visioen, de Oermoeder der mensheid, daar zal elk gesprek, elke peiling in de eenzijdigheid van een of ander denken bevangen blijven. Nu verscheen er kort geleden een merkwaardig Katholiek tractaat over de Kerk, waarin een wel wat ander geluid wordt gehoord als in de meeste dezer peilingen ³⁾. Of zou misschien voor het zelfverzekerde Roomse Holland het (*optima*) *Catholica non leguntur (a Catholicis Hollandiae)* ⁴⁾ moeten gelden? Een modern Katholiek zal het zeker betreuren, dat op deze rijke publicatie zijn Hervormde broeders niet worden attent gemaakt. Misschien zullen verschillende Katholieke „peilers” vinden, dat in deze publicatie al te zeer de pneumatische Kerk op de voorgrond is geplaatst. En inderdaad, in deze theologie is de empirische Kerk, de *sarkische* Kerk wel zeer vervluchtigd; zij is zou men kunnen zeggen, bijna geheel achtergelaten in deze aeon, waaraan dan ook immers de ware Kerk, in het bijzonder in hare Mysteriën, geheel is ontogen.

Anders als in de hier besproken Hollandse bundel is in deze Duitse Ecclesia-bundel wel spanning; er is een grijpen, een tasten, een zoeken. De voortdurende tegenstellingen tussen empirische en pneumatische Ecclesia, tegenstellingen, die onoplosbaar schijnen, worden gezien en smartelijk gevoeld, ja zij vermoeien ons, die met aardse filosofie en systematiek geen oplossing weten te vinden. Raadselachtige Ecclesia, wat is toch uw wezen: „Sprich, wer bist du eigentlich, Ekklesia Leib, in dem wir leben, Leib unseres Herrn” (Aemiliana Löhr t.a.p.). Alleen het kultische schouwen brengt hier helderheid. In de cultus bouwt Christus als Knecht Gods en Werkmeester, op aarde de hemelse Stad Jeruzalem, een Stad, waarin Christus zichzelf als bouwoffer gebracht heeft.

¹⁾ „Menschenunmöglich, paradox wie das ganze Christentum”: Aemiliana Löhr O.S.B. in de „Weihnachtsbrief”, Herstelle 1951.

²⁾ „Wagen wir es oder wagen wir es nicht, uns diesem mysterienhaften Jetzt einheimzugeben? Wagen wir es also, Ekklesia zu sein?” Corona Bamberg t.a.p.

³⁾ *Ecclesia*. Herbstbrief der Abtei vom H. Kreuz zu Herstelle, 1951. Alle hier volgende citaten zijn uit deze bundel.

⁴⁾ (De beste) Katholieke werken worden niet gelezen (door de Hollandse Katholieken).

In dit wonderbare Huis nu leeft de ware herinnering aan hetgeen in dit huis eeuwige werkelijkheid is geworden. Deze Kerk „die het waagt „Gottes eingedenk” te zijn, zij, die het waagt „des Lebens eingedenk” te zijn, zij waagt ook met haar Heer het Pascha, „den Todesprung an der Hand Christi, des Geliebten”. Hier is de Heer voor de zijnen reeds alles in allen. Waar in de ware Kerk één lidmaat van dit Lichaam is, daar is het ganse Lichaam, elke *anima ecclesiastica* (elke „kerkelijke ziel”) is Ecclesia, is Kerk. „Immer ist im Namen eines jeden ihrer Glieder die ganze Ekklesia der Erlösten gerufen” (Corona Bamberg t.a.p.). In dit „Huis der gedachtenis” stroomt de ware *Lethe-stroom*, het water van de Doop, die vergeten doet het oude leven, maar ook het koele water der *Mnemosyne*, diezelfde Doop, welke de ware herinnering levend houdt. Dit is de „gnosis”, welke deze Gemeente schenkt aan hare ware ingewijden, want „wenige wissen, dass unser innerer Mensch von diesem Sich-Erinneren lebt. Die Kirche aber weiss es” (Aemiliana Löhr t.a.p.).

Ieder ziet, hoe ver men hier van iedere scholastische, van iedere juridische definitie ener „societas perfecta” verwijderd is. Hier is gepeild tot onvermoede diepten in deze Tempel der ware Mnemosyne, die de Tempel is der goddelijke Sophia. In een zeer verrijnd, aan Platonisch denken herinnerend kunstproza worden hier deze diepe gedachten benaderd en ontvouwd. Er wordt hier niets *bewezen*, er wordt alleen *heengewezen* naar de verre, stralende tempel der Sophia, de hemelse Kerk. Er wordt als het ware behoedzaam *om* de waarheid *heen* *gepraat*, er wordt spelend vermoed, de waarheid wordt benaderd, nimmer gegrepen, gevat of gedefiniëerd ¹⁾. In deze kring is men inderdaad in het hart der modernste Katholieke theologie. Men vraagt zich af, hoe weinig der „peilers” uit onze bundel met deze sfeer in contact zijn geweest. En toch, in dit denken, hetwelk men zou kunnen noemen een denken in de sfeer tussen het vermoedende en charismatische denken, in dit min of meer speelse, Platonisch-getinte, vaak paradoxale, dit kultisch-schouwende denken der mysteriethologie, ligt de sleutel voor alle moderne (in wezen oud-kerkelijke) ecclesiologie. Hier ligt de weg tot een van verre schouwen van het *Mysterium Ecclesiae*, het Mysterie der Kerk. Hier ligt de waarlijk antiek-Katholieke weg naar die Gemeente, welke, naar het woord van 1 Cor. 2 : 7, „Sophia Gods in een Mysterium” is. Dat is die mystieke Gemeente, van welke een hymne uit de Syrische kerkwijdingsliturgie zingt: ²⁾

Ontwaak, ontwaak, o Kerk,
en verhef uw gebogen hoofd in deze stonde,
want van boven daalt af de Bruidegom in uw bruidsvertrek
en hij breekt in u zijn levend Lichaam
en hij mengt in u den kelk van zijn Bloed.
Eet zijn Lichaam en word verzoend,
drink zijn Bloed en word heilig,
en bezing zijn liefde. Amen.

LAICUS CATHOLICUS.

¹⁾ In een eigenaardig beeldrijk proza, hier en daar sterk herinnerend aan de Hellenistische Vaders, krijgt men dezelfde verdiepte blik in de ganse liturgie van het jaar der Kerk in „Das Herrenjahr”. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche, von Aemiliana Löhr, Regensburg 1951.

²⁾ Geciteerd in het bovengenoemde Ecclesia-tractaat uit Herstelle.

De Hoekse Waard

De Hoekse Waard is in z'n tegenwoordige vorm een betrekkelijk jong gebied. Voor 1421 was een groot gedeelte van het eiland een gebied van slikken, gorzen en platen; het oostelijk gedeelte was toen de westelijke uithoek („de Houck") van de Grote of Zuid-Hollandse Waard, waartoe o.a. de noordelijke strook van het tegenwoordige Noord-Brabant behoorde. 18 Nov. 1421 werd de Zuid-Hollandse Waard getroffen door de ramp, die bekend is als de Sint-Elisabetsvloed. „Door eenen geweldigen storm uit het noordwesten, werd het zeewater met eene ontembare woede over dijken en dammen gejaagd. De over alles heenstuivende baren scheurden deze streek van Hollands vasten wal af, deden 100000 menschen en eene ontelbare menigte vee allerjammerlijkst omkomen, terwijl zij twee en zeventig dorpen of parochiën overdekten." ¹⁾). Door de inpolderingen, waarmee al spoedig na 1421 een begin werd gemaakt en waarmee men voortging tot in de vorige eeuw, groeide het gespaard gebleven brokje land uit tot een vruchtbaar, welvarend eiland. Eeuwenlang bleef de Hoekse Waard zeer geïsoleerd: weinigen reisden verder dan Dordrecht en zelfs dat nog bij hoge uitzondering. Een aardig beeld van het geïsoleerd eiland-bestaan geeft Welker, die de geschiedenis van Cromstrijen beschreven heeft: „De bevolking had zich slechts te houden aan de Tien Geboden, aan de keuren van Ambachtsheeren en aan de bevelen der ambtenaren, die door Ambachtsheeren werden aangesteld, en vlijtig te werken op de akkers en in de schuren, om vrede, rust en welvaart te genieten bij den huiselijken haard en zoo gelukkig te zijn, als men dat worden kan door geboorten, kermissen, huwelijken en soms door sterfgevallen". ²⁾ Aan het eind van de vorige eeuw verbeterde de situatie wel enigszins doordat het eiland eerst een brug kreeg over de Oude Maas en later aangesloten werd bij het net van de Rotterdamse Tramweg Maatschappij; dit neemt niet weg, dat de Hoekse Waard toch altijd nog zo geïsoleerd is, dat veel van „het eigene" (hetzij goed, hetzij kwaad) betrekkelijk onaangestast gehandhaafd blijft.

De H.W. is 29151 ha groot; de uitstekende klei van de polders wordt meest voor bouwgrond gebruikt, in de oudste polders (vooral het O. van het eiland) is vrij veel grasland. Van de 14 dorpen liggen de meeste aan de rand van het eiland, dichtbij de rivieren; de dorpskernen zijn meestal klein: men bouwde langs de polderdijken. Op veel kruispunten van dijken ontstonden buurtschappen, waar vrijwel alleen landarbeiders en enkele boeren wonen; dikwijls staat er een (Openbare) school.

In dit gebied wonen (het getal is van 1 Jan. 1951) 40205 mensen. Slechts vier dorpen hebben meer inwoners dan het gemiddelde aantal (2872), nl. Oud-Beijerland (7148), 's-Gravendeel (5316), Strijen (5051) en Numansdorp (4471). Volgens de gegevens van de Volkestelling 1947 ³⁾ is

¹⁾ J. W. de Regt, Beschrijving van den Hoekschen Waard, Zwijndrecht 1849, bl. 29.

²⁾ P. M. H. Welker, Geschiedenis van Cromstrijen, Nijmegen 1892, bl. 91.

³⁾ Deze en verschillende andere gegevens dank ik aan de Heer H. A. Korteweg te Oud-Beijerland, die medewerkte aan het eerlang te verschijnen Handboek „Pastorale Sociologie".

27,1% van de beroepsbevolking werkzaam in de Nijverheid, 41,9% in de Landbouw, 31% in andere beroepen (handel, verkeer, overheidsdiensten enz.). De H.W. is dus overwegend landbouwgebied; slechts drie dorpen blijven beneden het gemiddelde van 41.9%, nl. Puttershoek (21.3%), Oud-Beijerland (24.4%) en 's-Gravendeel (24.7%). Puttershoek heeft een grote suikerfabriek; Oud-Beijerland, dat het verzorgingscentrum van de H.W. is, heeft enkele kleine industrieën (o.a. een suikerfabriek); 's-Gravendeel heeft een belangrijke vlasindustrie.

Gelijkmatig verdeeld over de uitgestrekte polders liggen de middelgrote landbouwbedrijven (gemiddeld 35 ha), die aan een aantal boeren een betrekkelijk rijk, aan een groot aantal landarbeiders een vrij behoorlijk bestaan geven. Niemand, die in de zomer en het najaar het bedrijf op het land gadeslaat, de talrijke moderne landbouwwerktuigen ziet, iets van de zeer rationele bedrijfsvoering hoort, zal de H.W. ondanks zijn landelijk karakter en geïsoleerde ligging meer een „achterlijk land” noemen; menigeen, die een „steê” bezoekt of een landbouwer ziet rijden in zijn prachtige „wagen” zal het woord „boer” met iets meer achting en mogelijk iets meer afgunst in de stem uitspreken, dan gewoonlijk geschiedt door de niet-plattelander.

Door de voortgaande mechanisatie van de landbouw is er voor de landarbeiders steeds minder werkgelegenheid. Velen van hen, die nog wel in de H.W. blijven wonen, moeten in de havens en bedrijven in en om Rotterdam hun bestaan gaan zoeken. Het merkwaardige gevolg hiervan is, dat in de oogstmaanden (waarin de landbouw alle aanwezige arbeidskrachten zou kunnen gebruiken) de stad het platteland met oogstcolonnies moet komen helpen. Waarschijnlijk is één van de gevolgen van de vermindering van werkgelegenheid in de landbouw ook, dat het aantal kleine zelfstandigen bijna ontstellend groot is, nl. 1 op de 26. Op den duur, nl. als de vestigingsmogelijkheden elders beter worden, zal de emigratie naar andere streken in Nederland (vooral de steden) steeds groter worden. Veel bevolkingsaanwas valt dus niet te verwachten; eerder bevolkingsvermindering, vooral in de lagere leeftijdsklassen.

Uiteraard is deze vorm van bevolkingsvermindering voor een modern landbouwgebied normaal en geenszins een onrustbarend verschijnsel. Ernstiger is, dat blijkbaar velen in de H.W. menen de bevolkingstoename te moeten drukken door beperking der geboorten. Sedert de periode 1920—1930 is het aantal geboorten beneden het gemiddelde van Nederland. Het volgende staatje ¹⁾ spreekt duidelijke taal:

Geboorten in de Hoekse Waard per 10 jaar sedert 1880, vergeleken met het Rijk

Perioden	Geb. per 1000 inw. per jaar.	
	H.W.	Rijk
1880—1889	41.1	34.5
1890—1899	37.3	32.7
1900—1909	33.2	30.8
1910—1919	27.1	26.8
1920—1929	24.2	24.8

¹⁾ Naar Dr H. J. van Zuylen, Streekvervoer en haar verzorgende functie, z.j. bl. 50.

1930—1939
1940 en 1941

19.8
18.6

21.0
20.6

Dr H. J. van Zuylen commentariëert dit verschijnsel aldus: „De drang om van het leven te genieten, de neiging om daarvoor de lasten en de zorgen, die een groot kindertal nu eenmaal met zich medebrengt, niet te willen dragen, en het verblind zijn voor de vreugde van het hebben van een flink gezin, zijn in de eerste plaats verantwoordelijk voor die vermindering in de geboorten.” ¹⁾ Van jonge moeders, die al spoedig na de eersteling een tweede kind verwachtten, hoorde ik de klacht, dat ze van de buurvrouwen medelijden en spot om haar „gezegende omstandigheden” duidelijk voelden.

Hier staat tegenover, dat uit andere gegevens, betreffende de loop der bevolking blijkt, dat de opmerking van Van Zuylen over „het verblind zijn voor de vreugde van een groot gezin” niet in die zin uitgelegd moet worden, dat voor de bevolking van de H.W. het gezinsleven niet een waardevol goed is. Volgens Van Zuylen ²⁾ was in Augustus 1940 86.7% van de bevolking van het eiland zelf afkomstig. In 't algemeen blijkt uit de migratie-gegevens een geringe bewegelijkheid, al zal die (zoals boven werd opgemerkt) in de toekomst, door de nood gedwongen, groter worden. Dit hangt stellig voor een belangrijk deel samen met de sterke band die er is tussen gezinsleden. De gehuwde kinderen gaan graag dichtbij het ouderlijk huis wonen (het andere eind van het dorp is dikwijls nog te ver); gehuwde dochters gaan liever één keer per dag dan één keer per week „naar moeders”; in voor- en najaar gaan zusters eerst „thuis” en dan bij elkaar schoonmaken; kortom: het gezin is een éénheid, die niet licht (eventueel wel radicaal!) verbroken wordt.

Voor we gaan trachten de Hoekse Waarder nog iets dieper in het hart te kijken, is het van belang enkele opmerkingen te maken over de politieke structuur van de H.W. Uit de verkiezingsuitslagen van 1948 blijkt, dat de P.v.d.A. de meeste stemmen trok, nl. 29%. De A.R. heeft dus haar eerste plaats, die voor de oorlog vrijwel onaantastbaar was (1937: 30.4%, S.D.A.P. 24.6%), moeten afstaan. Toch blijkt uit de verkiezingsuitslagen van 1948 nog een rechtse meerderheid. A.R., C.H. en S.G.P. hadden samen 55.4% (K.V.P. 1.5%), terwijl in 1937 deze partijen 57% van het totale aantal stemmen hadden (R.K.S.P. 1.2%). Opmerkelijk zijn de percentagecijfers van de S.G.P. in Goudswaard en Nieuw-Beijerland. Voor Goudswaard is dit (1948) 44.8%, terwijl volgens de Volkstelling van 1947 niet meer dan 29.7% behoort tot de Geref. gem. en de Oud.Geref. gem. De S.G.P. moet hier dus een vrij groot aantal stemmen tot zich getrokken hebben van personen, die — althans nominaal — tot de Ned. Herv. Kerk behoren. In Nieuw-Beijerland, waar 39.6% behoort tot de Geref. gem. en de Oud-Geref. gem., behaalde de S.G.P. slechts 28.3%. Waarschijnlijk wordt hier door verschillende leden van de Oud-Geref. gem. gestemd op de A.R. (21.5%) of mogelijk zelfs op de P.v.d.A. (36.1% — het hoogste percentage van de H.W. uit dit zeer kerkelijke dorp!). Dit laatste kan mogelijk verklaard worden uit de invloed van Ds L. G. C. Ledeboer, die in de vorige eeuw hier een gemeente gesticht heeft. ³⁾ Zoals bekend, was Lede-

¹⁾ Van Zuylen, a.w. bl. 50v.

²⁾ Van Zuylen, a.w. bl. 54.

³⁾ M. H. A. van der Valk, Kerkelijk Oud-Beijerland, Oud-B'land 1907, bl. 162.

boer een tegenstander van christelijke organisatie¹⁾). Overigens is in de H.W. van bewuste „doorbraak” niet veel te merken. Wel is de meerderheid van de arbeiders — voorzover georganiseerd, er zijn veel „nihilisten” — lid van het N.V.V. Geen verstandig aanhanger van de doorbraak-gedachte zal echter met het gangbare motief hiervoor („sociale beweging heeft toch met je geloof niets te maken”) genoegen nemen.

Als we dan nu gaan trachten de Hoekse Waarder in het hart te kijken, wil ik direct beginnen met U te waarschuwen, dat dit tot het allermoeilijkste behoort. C. E. van Koetsveld, die van 1830 tot 1835 predikant was te Westmaas heeft het met veel succes geprobeerd, maar uit zijn „Schetsen uit de Pastorie te Mastland” (Westmaas) blijkt duidelijk hoeveel moeite het hem gekost heeft en hoe dikwijls hij zich vergist heeft.

De Hoekse waarder is — nog altijd — op end’ op een eilandbewoner. Om hem en om zijn land zijn brede rivieren; ’t is wel prettig als hij daar zo nu en dan eens over heen kan gaan, maar nodig is het niet. Zijn eiland is, wat het meest noodzakelijke betreft, self-supporting — hij is het zelf dikwijls ook; als hij het niet is, streeft hij er toch naar. Hij vindt het niet prettig, als z’n buurman daarin beter slaagt dan hij; hij misgunt het hem wel niet, maar zal toch trachten, hem in te halen. Als hij arbeider is, weet hij, dat hij het niet licht zover zal brengen als z’n boer; maar als die een nieuwe auto koopt, moet hij toch eens gaan proberen, of er niet een mogelijkheid is, aan een bromfiets te komen. De vrouw gaat graag „peê dunnen” of aardappels rapen om een wasmachine te verdienen. Hij en zij pronken graag met hun nieuwe bezit: ons eiland is rijk en weelderig, maar wij kunnen ook aardig meekomen! Hij is niet te lui om te werken (als de boer er maar om denkt, dat de „errebaier” ook z’n rechten heeft), maar dat je ook door studeren vooruit kunt komen lijkt hem zeer onwaarschijnlijk. Bovendien: „ons soort mensen” (arbeiders) heeft daar toch geen tijd en geen geld voor; en je kunt gerust aannemen, dat menige jongen van het eiland meer levenswijsheid heeft in z’n pink, dan een hele Universiteitsbevolking in de gezamenlijke hoofden. U zult zeggen: de Hoekse Waarder is nu toch aardig aan het praten geraakt, zo erg gesloten is hij toch blijkbaar niet. Pas op — aan een zekere vlotheid ontbreekt het hem niet; je kunt prachtige gevatte opmerkingen horen op een fuif of op de catechisatie; je komt niet gauw te vaak op bezoek en je gastheer had je altijd „al eerder verwacht” (als je ’t maar voelen wilt!) — maar het „achterste van z’n tong laat hij niet zien: als je juist een avond met hem gepraat hebt, moet je niet vreemd opkijken, als je de volgende morgen hoort (het dorp weet alles altijd), dat het „mis” is met z’n dochter, of dat hij van plan is te hertrouwen. Heb je die avond kans gezien het gesprek via „de godsdienst” op „het geloof” te brengen, dan merkte je dat al — want de vlotte prater keek toen naar beneden en zei, „dat het niet gemakkelijk zou gaan” en „dat het wel zo zou moeten wezen”; voor de rest knikte hij, of bracht het gesprek op de onwaardigheid van sommige Avondmaalgangers (hij was daar zeer nauwkeurig mee op de hoogte).

Een „zuiver exemplaar” van het hier geschetste type zult U natuurlijk in de hele H.W. niet vinden. Maar enkele van de meest opvallende karaktertrekken zijn hiermee toch wel aangeduid, naar ik meen. Om het nu wat

¹⁾ Prof. Dr F. W. Grosheide e.a., Geschiedenis der Kerk III, Kampen z.j. bl. 140.

bondiger (maar nog onjuister) te zeggen: de Hoekse Waarder is wat zelfgenoegzaam (ouderwets-„liberaal”, of hij nu boer is of arbeider: ieder voor zich, God voor ons allen!)—gesloten (hij geeft zich niet gemakkelijk en niet totaal) — materialistisch (bezit en comfort hebben een hoge plaats in de rangorde van waarden). Hij staat open voor het nieuwe — als het tenminste praktisch nut oplevert —, maar vraagt hem niet — als het gaat over zijn rechten of over „de godsdienst” — „de oude palen te verzetten, die zijn vadersen gemaakt hebben”. De culturele belangstelling is niet groot; van een „verzetje” houdt hij wel, op z’n tijd. Het gemeenschapsgevoel is niet sterk; de gezinsband is zeer belangrijk. Wil iemand met bovenstaande (onder veel voorbehoud verstrekte gegevens) de plaats van de Hoekse Waarder op de kubus van Heymans bepalen, hij ga z’n gang. ’t Lijkt me niet onwaarschijnlijk, dat hij in de buurt van de flegmatici terecht zal komen; maar dan bij die, welke zoveel emotionaliteit bezitten, als een van-het-standaard-type-afwijkende flegmaticus maar hebben kan.

Tenslotte: de religiografische structuur van de H.W. Oppervlakkig gezien is deze weinig gecompliceerd. De Ev.Luth., Doopsgez., Rem. en Isr. hebben samen (gegevens van 1947) niet meer dan 122 personen van de Hoekse-Waardse bevolking (0.3%); er zijn 595 Rooms Katholieken (1.5%), alleen Oud-Beijerland heeft een kerk. Tot geen kerkgenootschap behoren slechts 1067 personen (2.7%), waarbij dan nog een aantal conventikel-mensen is inbegrepen. 30003 personen (76.4%) wensen tot de Ned. Herv. Kerk gerekend te worden; 3965 tot de Geref. Kerken (10.1%); 1164 tot de Chr. Geref. Kerken (3%); 1175 tot de Geref. gemeenten (3%); slechts 9 personen behoren tot de Geref. Kerken (art. 31); 1154 tot de overige Kerkgenootschappen (2.9%), waarvan een groot gedeelte, nl. 2.6%, tot de Oud-Geref. gemeenten behoort. De H.W. is dus wel zeer uitgesproken kerkelijk-Calvinistisch.

Met dit totaal-beeld stemt de eerste indruk van de Ned. Herv. Kerk overeen. Van de zeventien predikanten (behalve St. Anthoniepolder, dat permanent vacant is, zijn geen predikantsplaatsen onbezet) kunnen, voor zover mij bekend, zeven tot de Geref. Bond gerekend worden; de overigen zijn merendeels Confessioneel, in elk geval allen rechtzinnig. In ’t algemeen kan gezegd worden, dat het toonaangevend deel in de gemeenten een „gematigd-Bondse” of „ouderwets-Confessionele” prediking begeert. In veel gemeenten zoekt (of heeft gevonden) een ultra-rechts deel een geestelijk onderdak in gemeenten of losse groepen van oud-gereformeerde signatuur. De doop wordt zeer algemeen begeerd, ook door ouders, die praktisch geheel met kerk en godsdienst gebroken hebben. Het reeds opgemerkte gebrek aan geestelijke belangstelling (in ruimere zin) komt het melevan met de catechisaties niet ten goede. Het verband tussen Belijdenis en Avondmaalsbezoek wordt wel gevoeld; dit heeft tot gevolg, dat het aantal lidmaten vrij klein is, waarvan dan toch nog in de meeste gemeenten slechts een betrekkelijk gering gedeelte trouw Avondmaal viert. Aan de hoge eisen, die „men” stelt voor kerkelijke bevestiging van het huwelijk kunnen maar weinig bruidsparen beantwoorden.

Ondanks de vrij grote belangstelling, die aanvankelijk voor de Afscheiding bestaan moet hebben, is het aantal Gereformeerden niet groot (10.1%). Waarschijnlijk staat dit allereerst in verband met de

reeds gesignaleerde neiging tot behoudendheid. Maar niet onmogelijk is het ook, dat het „karakter” van de Afscheiding zelf, dat in deze streken sterk bepaald werd door H. P. Scholte¹⁾, en de latere invloed van Ledeboer de ontwikkeling van de Geref. Kerken ongunstig hebben beïnvloed. Er zijn thans negen, vrij kleine kerken.

Belangrijker dan de invloed van de Chr. Gereformeerden — welke in Oud-Beijerland en 's-Gravendeel een kerk hebben — is die van de Geref. en Oud-Geref. gemeenten. In deze gemeenten komt een onderstroom, die in heel het geestelijk leven van de Hoekse Waard aanwezig is, sterk naar boven. Lijdelijkheid, zwaarmoedigheid, afkeer van intellectualisme, maar vooral over-waardering van buitengewone religieuze ervaringen beheersen hier de geesten. Het sterkst is de aanhang van deze gemeenten in het westelijk gedeelte van het eiland, waar ook in de Herv. Kerk het Geref.-Bondselement sterker is, dan in het Oosten. In Goudswaard groeiden in de laatste 25 jaar deze gemeenten (Geref. gem. 20.7%, Oud.-Ger. gem. 8.8%) ten koste van de Ned. Herv. Kerk. In Nieuw-Beijerland behoren er toe degenen, die behoren tot, of afstammen van hen, die in 1899 zich „Gereformeerd” noemden (in dit tweede „bolwerk” zijn de percentagecijfers resp. 19.9 en 19.7).

In Oud-Beijerland en Puttershoek zijn kleine kringen van de Protestantenvond, ontstaan nadat de laatste vrijzinnige predikanten van het eiland verdwenen. In Numansdorp is een grote Herv. Evangelisatie op G.G., die nog steeds niet tot een vergelijk kon komen met de (confessionele) kerkeraad.

En in dit polderland gaan zaaiers uit om te zaaien. Meer dan de „schaduwachtige” zaaiers, onder welke zij werken, zien zij, hoe waar Matth. 13: 3—8 is. Maar met hen werken zij in het geloof, dat het God is, die de wasdom geeft.

Zuid-Beijerland.

J. FIRET.

¹⁾ Over Scholte's Labadistische en Independentistische neigingen zie Dr H. Bouwman, De crisis der jeugd, Kampen 1914, passim.

Boekbesprekingen.

Die Katholischen Briefe erklärt von D. Dr Hans Windisch dritte, stark umgearbeitete Auflage von D. theol. Herb. Preisker (Handbuch zum Neuen Testament 15. Abt. 1951 Prijs D.M. 9.—, geb. D.M. 10.80. Uitg. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

In de bekende serie van het „Handbuch zum Neuen Testament” verscheen een nieuwe druk van de Katholieke Brieven. Na het overlijden van Prof. Dr H. Windisch heeft Prof. Dr H. Preisker (Jena) deze verzorgd. Een principieële verandering ten opzichte van de vorige druk bevat deze derde druk niet. Veeleer is er sprake van „Nachträge”. Daarin komt het verder-gaan van de wetenschappelijke arbeid tot uitdrukking, terwijl de theologische gedachten wat sterker zijn uitgewerkt. Wij kennen de opvatting van Windisch aangaande de Brief van Jacobus, een opvatting, die teruggrijpt op de wel of niet aanwezige controversen: de rechtvaardiging alleen uit het geloof (Paulus) of ook uit de werken (Jacobus). Windisch

(en ook Preisker) stellen het scherp en kennen geen soteriologische betekenis toe aan het heilswerk van Jezus, op grond van het feit, dat de Brief van Jacobus, als Christelijk geschrift beschouwd, een Christendom vertegenwoordigt, dat een gelouterd Jodendom nabijkomt. (p. 36) Inderdaad ligt er een probleem: geloof- rechtvaardiging in de Brief aan Jacobus, maar wij kunnen moeilijk meegaan, wanneer n.a.v. Jac. 2 : 14-26 geschreven wordt: „er (der Verfasser) kennt hier nur eine Retting durch die Werke“ (p. 17).

Het komt ons voor, dat de Brief van Jacobus geen aanleiding geeft tot het plaatsen van het „nur“. Ook komt het ons onjuist voor te veronderstellen: „hier (n.l. Jac. 2 : 17) ist ein Glaube gemeint, der erst durch besondere Entschlieszung dazu getrieben werden musz, auch Werke zu haben“. Wij menen, dat geloof en werken een inwendige samenhang hebben: geloof moet zich tonen in een doen, en in dat doen vindt het geloof zijn voltooiing. Naar onze overtuiging staat Jacobus op zijn wijze sprekend in dezelfde lijn als Jezus in Matth. 7 : 21 vv en Paulus in Gal. 5 : 6, waarvan Windisch terecht zegt „der Glaube bei Jesus und Paulus „hat“ ohne weiteres Werke“ (p. 17). Op grond hiervan wensen wij te verdedigen, dat de inhoud van het begrip „geloof“ in de Brief van Jacobus minder Joods dan wel Christelijk bepaald is. Hieruit volgt dat wij het niet eens kunnen zijn met Preisker als hij schrijft: „die Hauptmasse des Stoffes legt die Annahme nahe, dasz hier ein Jude zu Juden redet“. (p. 35).

Het leerstuk van de „nederdaling ter helle“ kan inderdaad geen fundament vinden in 1 Petr. 3 : 19 (p. 71). Toch lijkt er o.i. tussen 1 Petr. 3 : 19vv en de heilvaartsmythen van Ishtar, de mandeese Hibil-Ziwa en de Hadestocht van Orpheus inhoudelijk meer verschil dan dat wij „gewisz“ mogen spreken van „ein originell umgearbeitetes Stück der auf Jesus übertragenen, antiken Erlösermythologie“ (p. 71). Stellig schuilt achter 1 Petr. 3 : 19vv de uitdrukking van een bepaalde heilsopvatting, n.l. de prediking van Christus aan de doden.

Voor een godsdienst-historische benadering van de Katholieke Brieven is dit commentaar een „Fundgrube“. Als zodanig is dit werk ongetwijfeld van groot belang.

Het is jammer, dat alle toevoegingen ondergebracht zijn in een „Anhang“, volgens het systeem Seite . . . Zeile . . . Dit leidt tot een onnodig heen en terug bladeren en regels tellen. Omdat er toch een nieuwe druk van dit commentaar nodig bleek, ware het beter geweest de toevoegingen van Preisker in de tekst zelf onder te brengen.

De up-to-date literatuurlijst verdient dit wel!

Warns (Fr.)

J. T. N.

Dr G. J. D. Aalders: Paulus en de antieke cultuurwereld. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 173 blz. geb. f 6.90.

In de eerste beide hoofdstukken van dit prachtig uitgegeven boek behandelt de schrijver resp. de Joodse diaspora en de ontwikkeling van de Griekse en Romeinse religie tot de Hellenistische tijd. De belangrijkste godsdienstige verschijnselen worden op duidelijke wijze uiteengezet.

Het derde hoofdstuk is getiteld: „Paulus' contact met de godsdienst van zijn tijd“. De schriftbeschouwing van de schrijver staat o.i. een critische behandeling van de gegevens uit Acta in de weg. Al te snel wordt de historiciteit van de vermelde gebeurtenissen aanvaard. Gaarne hadden wij b.v. een uitvoeriger behandeling gezien van het gebeuren op Cyprus (Acta 13 : 4-13), wegens het feit dat het probleem van de naam: Elymas = Bar-Jezus de vraag opwerpt of hier niet twee berichten door elkaar zijn gehaald. Een vermelding van deze moeilijkheid in de aantekeningen is niet voldoende.

In het vierde hoofdstuk: „Paulus en de wijsbegeerte“, komt de verhouding van het christendom tot de systemen van Epicurus en de Stoa aan de orde.

In het laatste hoofdstuk: „Paulus en de literatuur“ worden de problemen behandeld, die samenhangen met de teksten Acta 17 : 28, 1 Cor. 15 : 33 en Tit. 1 : 12.

Amsterdam.

F. R. v. d. M.

Prof. Dr M. van Rhijn: Gedachten en gestalten uit de Evangelien, deel II. Uitg. G. F. Callenbach N. V., Nijkerk, 191 pag. f 5,90.

Reeds spoedig na de uitgave van het eerste deel in deze reeks handboeken voor bijbelstudie, verscheen een tweede studie over gedachten en figuren in de evangelien. Ook in dit deel behandelt Prof. van Rhijn op een wijze, die zeer aanspreekt en met gebruikmaking van voorvallen en beelden uit de kerkgeschiedenis, de godsdiensthistorie, de wereldliteratuur en het moderne leven, verschillende evangeliegedeelten. Zo belicht hij op vertellende wijze een aantal tafelgesprekken en ontmoetingen van Jezus, enkele gelijkenissen over het verlorene en voorts geeft hij een aantal uiteenzettingen over Jezus' houding tegenover echtscheiding en huwelijk, de navolging van Christus, de plaats van Christus in „De Verloren Zoon”, de loongedachte, etc.

De schrijver plaatst ook in dit boek de behandelde gedeelten in het raam van de tijd van Jezus' verblijf op aarde: duidelijk tekent hij de toen bestaande gebruiken en toestanden in Palestina en in de landen daarbuiten — speciaal de geschiedenis van de „Verloren Zoon” wordt hierdoor in een helder daglicht gesteld.

Het sterk persoonlijke element in de wijze van behandeling der stof, het schilderen van de betekenis van Christus voor het gewone leven van Zijn en onze tijd, geven aan dit boek een eigenaardige bekoring, die zich beter meedelen dan beschrijven laat. Mede daardoor leent dit boek zich o.i uitstekend als leidraad voor Bijbelstudiekringen met andersdenkenden.

Hopelijk vindt prof. van Rhijn binnen afzienbare tijd gelegenheid, om deze trits handboeken door de voltooiing van een derde deel af te sluiten!

Zwolle.

G. v. H.

Edo Osterloh-Hans Engelland, Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Uebersetzungen. Afl. 1-3. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Prijs per afl. 3.40 DM.

Dit werk is in de eerste plaats bedoeld voor niet-theologen en wil hen helpen dieper door te dringen in de boodschap van de Bijbel. De uitgever verzekert in de reclamefolder, dat ieder artikel „wissenschaftlich einwandfrei, im Ausdruck mühelos verständlich, in der Fragestellung gegenwartsbezogen” is. Mijn indruk is, dat dit volkomen overeenkomstig de werkelijkheid is. Het geheel zal daardoor ook voor theologen een bruikbare samenvatting kunnen zijn. Er zullen ongeveer 10 afleveringen verschijnen; de hier besproken deeltjes omvatten de letters A-G.

J. L. KLAUFUS.

Dr A. van Deursen: Bijbels Beeldwoordenboek. 3e druk, 147 pag. Uitg. J. H. Kok-Kampen. Geb. f 4,25.

Een herdruk van een praktisch boekje, dat een welkome gids is gebleken voor iedere Bijbellezer. Gebruiksvoorwerpen, planten, dieren, dingen, die de cultus betreffen, kortom, alle mogelijke in de Bijbel genoemde zaken zijn op verantwoorde wijze in beeld gebracht met een korte beschrijving van het afgebeelde met verwijzing naar de teksten. Evenzo voorstellingen en voorwerpen uit de Oosterse wereld.

Mogelijk kan in een volgende druk een afbeelding worden opgenomen van de bekende Egyptische scarabee? (p. 6). Alsmede een kaart van Palestina?

Zwolle

G. v. H.

Paul Joachimsen, Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte, in vollständiger Fassung erstmals aus dem Nachlass herausgegeben von Otto Schottenloher, Chr. Kaiser Verlag München, Verlag von R. Oldenbourg München, 1951, 312 S.

In 1930 verscheen als deel vijf in de door Walter Goetz geredigeerde Propylaën-Weltgeschichte de geschiedenis der reformatie van de hand van de bekende duitse historicus Joachimsen onder de titel „Das Zeitalter der Reformation”. In hetzelfde jaar, reeds voor de verschijning, overleed Joachimsen. Hoewel zijn werk zeer goed werd ontvangen, vond zijn geschiedenis der reformatie als deel van een tiendelig, kostbaar en spoedig uitverkocht werk toch niet de verspreiding, waar zij qua be-

langwekkendheid aanspraak op mocht maken. Bovendien viel het boek ten slachtoffer aan het nazi-regiem, met dien verstande, dat het bij de volgende uitgave van de Propyläen-Weltgeschichte in 1941 door het werk van een andere auteur werd vervangen. Zou alleen hierom een nieuwe uitgave te rechtvaardigen zijn, er bestond echter een klemmender reden. Het was tot voor kort aan slechts zeer weinigen bekend, dat de in de Propyläen-Weltgeschichte afgedrukte tekst een torso was. In verband met de ter beschikking gestelde ruimte had de schrijver zijn reeds zeer gecompriëerde tekst tot ongeveer de helft moeten bekorten.

Aan de hand van het manuscript, dat zich in de handschriften-afdeling van de Beierse staatsbibliotheek bevindt, heeft Otto Schottenloher het werk opnieuw, ditmaal in zijn oorspronkelijke vorm, het licht doen zien bij Kaiser en Oldenbourg te München onder de titel „Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte”. Uiteraard komt deze nieuwe uitgave in grondtrekken met de vroegere overeen. Verschillende gedeelten evenwel, die vroeger door hun al te grote beknoptheid niet als zonder meer aanvaardbaar beschouwd konden worden, krijgen nu dieper relief; menige opvatting, die in de aanvankelijke uitgave wel wat al te apodiktisch scheen, wordt nu uitvoeriger gestaafd. In het bijzonder valt dit b.v. op in verband met de lutherse avondmaalsleer en de avondmaalsstrijd.

„Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte” is naar haar aard geen handboek en beoogt al evenmin een kritische bijdrage tot de wetenschappelijke literatuur te zijn. Zij impliceert deze beide en stijgt er boven uit door ons een beeld van de reformatie in Duitsland voor te houden, dat evenzeer van nauwgezette wetenschappelijkheid als van artistiek vermogen getuigt en dat in deze opmerkelijke combinatie stellig uitermate boeiend genoemd mag worden. Zeer fijn tekent Joachimsen het gebeuren, zoals het voortschrijdt van beslissende wending naar beslissende wending, in een wonderlijk samenspel van noodwendigheid en toevalligheid, dat onze aandacht ononderbroken gespannen houdt.

Zoals de titel reeds aanduidt, behandelt het boek de reformatie slechts voor zover deze zich in haar aanvankelijke stadium op duitse bodem afspeelt. Het verband tussen het opkomen der reformatie en de duitse situatie van die dagen wordt daarbij als zeer nauw gezien. De vraag dringt zich aan de lezer op, of hiermee — zonder dat dit vermoedelijk ook maar in het minst wordt bedoeld — de reformatie in zijn beginstadium niet al te zeer tot een Duits gebeuren wordt geïsoleerd en als door de Duitse omstandigheden voortgebracht en bepaald wordt beschouwd. Wel heeft Joachimsen deze periode der Duitse geschiedenis slechts als een moment in het geheel der westerse politieke en culturele wereld gezien; zeer duidelijk laat hij vooral uitkomen, hoezeer het verloop der reformatie in Duitsland bepaald werd door de verwickelingen der internationale politiek. Temidden van dit gecompliceerde samenspel van krachten zijn Luther en Karel de Vijfde de tegenspelers in engere zin. Beide worden zij gedreven door één grootse gedachte: de radicale religieuze vernieuwing enerzijds en de bevestiging van het heilige Roomsche rijk bij de ander; beide lijden zij in zekere zin schipbreuk. Karels streven faalt in vrijwel alle opzichten, maar ook Luthers gedachte kon in Duitsland — politiek en sociaal gezien — haar vorm niet vinden. Hiermee is deze geschiedbeoefening wel zeer actueel geworden en confronteert zij ons met de vragen van het heden, temeer waar het „Duitse vraagstuk” nog steeds in het middelpunt der belangstelling staat.

Een uiterst langwekkend boek heeft hiermee in nieuwe en omvangrijker vorm — zij het ook de oorspronkelijke — het licht gezien. De theoloog biedt het een weergaloos boeiend beeld van de reformatie in Duitsland, in het bijzonder wat haar politieke en sociale aspecten betreft. Hij zal er voortdurend aan herinnerd worden, hoezeer het Christelijk geloof in zijn verschijningsvormen verweven is met en gestempeld wordt door het wisselvallig verloop van het wereldgebeuren. Hetgeen een aansporing tot bescheidenheid kan zijn.

Groningen

A. J. N.

Walther von Loewenich, Menschsein und Christsein bei Augustin, Luther und Jacob Burckhardt. Drie Vorträge. C. Bertelsmann Verlag Gütersloh 1948. Pr. Ganzl. DM. 4.-

In de titel wil de schrijver een spanning tot uitdrukking brengen. Het gaat niet om een beschrijving, maar om een appel, want de aangeduide relatie kan alleen in een historische beslissing gerealiseerd worden.

Ieder van de 3 opstellen, oorspronkelijk afzonderlijk verschenen, spreekt daarover op eigen wijze, maar steeds boeiend. Vooral „Menschsein und Christsein bei Augustin” geeft een rijkgeïllustreerd levensbeeld, hoofdzakelijk aan de hand van de „Confessiones”. Men leze b.v. de parallelle reeks van negatieve en positieve trekken, die aan de latere Kerkvader op te merken zijn. De critiek, die men vanuit de Reformatorische rechtvaardigingsleer vaak op A. heeft uitgebracht, deelt de schrijver niet. Geen wonder ook: Het bekoorlijke van zijn visie is voor een niet gering deel daarin gelegen, dat hij steeds weer A. vergelijkt met Goethe, als het paradigma van volledig mens-zijn. Het recht daartoe vindt hij in hun gemeenschappelijke basis, nl. het Neo-Platonisme (56). Juist hier was echter stellig een verwijzing naar de betekenis van de incarnatie op zijn plaats geweest. Ondanks het vele treffende blijft in deze schets Augustinus’ strijd toch teveel een worsteling met God-in-het-algemeen en zijn Christen-zijn te weinig een in-Christus-zijn.

Het opstel over Luther is tegelijk een inleiding tot het geschrift „De servo arbitrio”. Aan de hand van veel citaten poogt v.L. Luther te zuiveren van iedere verdenking van determinisme. Dat is natuurlijk zijn goed recht. Maar waarom er min of meer honend over de dubbele praedestinatie gesproken moet worden, vat ik niet.

In „Jacob Burckhardt und die Kirchengeschichte” wordt de 19e eeuwse strijd van de Europese geest merkbaar. Of het hoogste gebod op het ogenblik moet luiden: een synthese van Augustinus en Burckhardt te vinden? Niet gelijk in betekenis maar meer waar lijkt me: Die Rettung des *humanum* steht und fällt heute mit dem *christianum*.
A. J.

Emil Brunner: Das Missverständnis der Kirche 156 Seiten. Fr. 7.30. Zwingli-Verlag, Zürich.

Fundamenteel in deze zeer belangrijke studie is het inzicht dat de ecclesia van het Nieuwe Testament, de gemeente van Jezus Christus „reine Persongemeinschaft” is en dus in geen enkel opzicht het karakter van een instelling heeft (S. 21). Het levensprincipe is de in de Geest tegenwoordige Heer. Zij is gefundeerd in de goddelijke autoriteit van de apostelen, die echter geenszins overdraagbaar is, omdat alleen het ooggetuige zijn de apostelen tot apostelen maakt. Bij deze visie vormen de sacramenten schijnbaar een moeilijkheid. Het avondmaal is echter allerminst een inzetting, maar een integrerend deel van het heilsgebeuren zelf, een „Gemeinschaftsakt im Vollzug” (S. 79) n.l. gemeenschap met Christus en met elkander. De doop is als incorporatio bedoeld en behoort tot het Christusgebeuren zelf. Dat de doop van Christus een daad van plaatsvervangend overnemen van de zonden der wereld is (S. 80), is o.i. onwaarschijnlijk. Matth. 3 : 15 en Joh. 1 : 31 vv. zijn daarvoor allerminst geschikte argumenten.

Het sacrament is dus het verbum communale of activum en niet het verbum invisibile. Het beginpunt van de kerk als instituut ligt daar, waar het heilige maal het heilsgoed zelf wordt. Men is dan niet meer het lichaam van Christus, maar ontvangt het. Deze wezensverandering begint reeds aan het eind van de apostolische tijd.

Wanneer dan de bestaande kerken geconfronteerd worden met de gewonnen inzichten, blijkt, dat geen enkele kerk het recht heeft te pretenderen de ware ecclesia te zijn. In dit verband maakt de auteur behartenswaardige opmerkingen t.a.v. de oecumenische beweging. Terecht wordt verder gewaarschuwd voor leuzen als: „Laat de kerk kerk zijn!” Schon dem blossen Wort Kirche haftet der Ekklesiastizismus und Klerikalismus an (S. 154). Maar juist op dit punt valt van de secten meer te leren, dan de auteur het doet voorkomen

Amsterdam.

F. R. v. d. M.

Prof. Dr A. van Selms: Wie achter is, moet voor- gaan (over de Nederlandse Geloofsbelijdenis). Uitg. Boeken- centrum N.V. 's-Gravenhage prijs f 1.10 ingen., f 1.50 geb.

Onder het zingen van het refrein van het kinderliedje: „Wie achter is, moet voorgaan” behandelt Prof. van Selms de artikelen van de Ned. Geloofsbelijdenis inderdaad „van achter af naar voren”. Zijn beschouwingen houden enerzijds rekening met de situatie, waarin de Ned. Geloofsbelijdenis toen in 1561 geschreven werd, anderzijds zijn zij gericht op het verstaan van de Ned. Geloofsbelijdenis nu. Hierin is de schrijver heel goed geslaagd. Terzijde zij opgemerkt, dat de Wederdopers in de 16e Eeuw in een kwade reuk hebben gestaan: daarvan draagt de Ned. Geloofsbelijdenis de sporen. Maar toch wensen hun nazaten niet nu nog steeds beladen te worden met de smet uit het verleden! Want zij kennen niet meer de „drang naar het einde” zoals prof. v. Selms van hen wil suggereren: waardoor

zij in hun verlangen naar het beloofde land aan waterbron en palmboom voorbijgaan (pag. 17vv).

Enigszins onduidelijk doet het hoofdstuk over de Drieenheid aan. Al kunnen wij de H.G. alleen in zijn werking beschrijven, toch moet onderscheid gemaakt tussen de H.G. zelf en de werking van de H.G. op ons (p. 50 vgl. p. 49). Dit doet de schrijver niet en daardoor kan hij de Drieenheid vergelijken met: lichtbron, lichtstraal en de indruk daarvan op ons netvlies. (p. 51)

Waarom de band met onze zaligheid wordt losgelaten als wij de „logische orde in de Drieenheid” niet handhaven, is ons niet duidelijk geworden (p. 51).

Wij bevelen dit boekje graag aan: het is helder, beknopt, speels — haast dertel — geschreven, goed uitgevoerd en niet duur.

Warns (Fr.)

J. T. N.

De nieuwe Bijbel-concordantie

Naar wij vernemen heeft de N.V. Uitgevers-Mij J. H. Kok te Kampen het initiatief genomen voor de uitgave van een CONCORDANTIE op de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap Reeds geruime tijd zijn er voorbereidende werkzaamheden verricht. Thans is de arbeid zó ver gevorderd, dat binnenkort nadere bijzonderheden over deze uitgave zullen worden gepubliceerd. Het ligt in de bedoeling om deze nieuwe Concordantie spoedig te laten verschijnen.

Ingekomen boeken

- Dr J. H. van den Berg: Psychologie en theologische antropologie, Rede enz. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 35 blz. ing. f 1.50
- Walther Bienert: Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments. Evangelisches Verlagswerk G.m.b.H. Stuttgart 1952, 128 S. engl. brosch. D.M. 6.70.
- Für und wieder die Theologie Bultmanns: Denkschrift der evangelischen theologischen Fakultät der Universität Tübingen, dem württembergischen Landeskirchentag überreicht am 11.3.1952 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 198-199). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1952. 45 S. brosch. D.M. 3.80.
- Dr C. J. Goslinga: Het boek Richteren, Tweede deel, Hoofdstuk 13-21 — Het boek Ruth. Tweede druk. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 168 blz. geb. f 4.75.
- A. T. W. de Kluis: Als het begon te lichten (Brandende Kaarsen Nr. 80). J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j. 31 blz.
- A. T. W. de Kluis: De grote bevrijding (Brandende Kaarsen Nr. 76). J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j. 29 blz.
- Dr A. F. N. Lekkerkerker: Kanttekeningen bij het Hervormde dienstboek, Deel I. Boekencentrum N.V. Den Haag 1952. 139 blz. ing.
- Wolf Meesters: De Bijbel behandeld voor jonge mensen, Afl. 16-17. J. H. Kok N.V. Kampen en J. B. Wolters N.V. Groningen - Djakarta z.j.
- Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose Kap. 12 :10-25 :18 (Das Alte Testament Deutsch Teilband 3). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1952. 96 S. Subskr. — Preis Kart. D.M. 3.60, einzeln D.M. 4.50.
- Dr J. Ridderbos: De kleine profeten III: Haggai, Zacharia, Maleachi. Tweede druk. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 234 blz. geb. f 5.90.
- Dr J. N. Sevenster: Leven en dood in de Evangelien („Verkenning en Verklaring” Deel I). Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1952. 147 blz. ing. f 5.25 (bij intekening f 4.50).
- N. H. Sørensen: Kristelig Etik, 3. Udgave. C. E. C. Gads Forlag, København 1951. 487 S.
- Dr Stephan Szabo: Opmars der waarheid. Twintig historische miniaturen. Uit het Amerikaans vertaald door A. Verve. J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 182 blz. geb. f 5.95.
- Gerard Zerbolt van Zutphen: Over de hervorming van de krachten der ziel, ingeleid en vertaald door Dr S. van der Woude (Klassieken der Kerk, Tweede reeks Deel 3). Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1951. 135 blz. geb.

Zijst verscheen de derde druk van

HET LIJDEN

een beproeving en een genade

door

FRANCE PASTORELLI

met een inleiding van Drs E. B. A. Poortman

Uit het Frans vertaald door H. Wilmink

tussen leven en dood. Met het zuivere gevoel van een kunstenaar weet zij in een reeks overpeinzingen tot uitdrukking te brengen, welk een harde strijd zij in haar binnenste te voeren had toen haar liefste aspiraties mislogen waren. Het stuk geslagen en zij zich voorged overgeleverd meende aan een zinloos wegkwijnen in eendracht met van valse verveling. In die strijd ontdekte zij echter een tot dan toe ongekende wereld van een veel intenser en zuiverder levensgevoel.

STAMPES.

„Het zijn fijnzinnige overpeinzingen, die zieken en mensen, die met zieken om-
gaan, met goed profijt zullen lezen".

TIJD EN TAAL

„Dit fijne boekje, rijk van taal en gedachte, is een weldadige troost”.

DE HERVORMDE KERK.

Gebunden f 4.50

In de boekhandel verkrijgbaar

N.V. Uitgeverijmaatschappij „De Tijdstroom” Lochem

PALESTINA EN ISRAËL

door

Prof. Dr Th. C. VRIEZEN

Het blijkt weer dat de invloed welke Israël uitoefent veel groter is dan men is verslaagd met zijn middelen te verwachten, en men vraagt zich af wat hiervoor de oorzaak kan zijn.

Wat de zaak van Pauli betreft, heeft, naar mijner van de zijde van de rege-
 ringen welke hier liggen.

Interests:

Palestina, het land van tegenstellingen en de brug tussen Oost en West — Grepen uit de geschiedenis van Palestina (4000 jaar vóór tot 1950 ná Chr.) — Het land Palestina — De bevolking en haar ontwikkeling, staal en economisch leven. Eijfelde herinneringen — Heilige plaatsen — Vondsten en opgravingen — Godsdiensten — Israël, herinneringen en feiten — Het Zionisme — Poging tot beoordeling van de huidige stand van het Joodse vraagstuk.

„Prof. Vriezen is in deze ongetwijfeld een betrouwbare zids”

IN DIENST DER KERK.

Met 52 interessante foto's en 4 kaartjes, in linnen band / 7.90.

In de boekhandel en bij de uitgeverij

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

Zojuist verschenen :

CHRONOS EN KAIROS

Bevattende de referaten gehouden op het Interacademiaal
Theologencongres 1950 van de V.S.T.F.

door

Prof. Dr J. N. Sevenster, Prof. Dr A. D. R. Polman
en Ds R. Bijlsma

Het Tijdsprobleem in het Nieuwe Testament, cirkelend om de woorden „chronos” en „kairos” kan men terecht een probleem van deze tijd noemen. De consequente eschatologen, maar ook de dialectische theologen hebben de discussie over het begrip „Tijd in het Nieuwe Testament” opnieuw aan de orde gesteld.

Het is evident, dat hier niet een probleem terwille van het probleem behandeld wordt. Het gaat om de betekenis van „chronos” en „kairos” als de „tijden” van het heilsplan Gods. Dit betreft niet alleen maar een exegetische kwestie, integendeel: het gehele kerygma van het Nieuwe Testament wordt geraakt.

CHRONOS EN KAIROS verscheen als nr 2 in „Vox Theologica”, een serie „bijboekjes” behorende bij het interacademiaal tijdschrift van dezelfde naam. De prijs bedraagt f 2.90, voor abonneés op het tijdschrift „Vox Theologica” en leden V.S.T.F. f 2.25.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers de

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP. — ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red. Adm. — A. J. NIJK (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — F. R. VAN DER MEULEN (A'dam S.U.) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — T. HORSTMAN (Amersfoort)

Hoofdredacteur Ds J. T. NIELSEN, Warns (Fr.).

Alle stukken voor de Redactie aan:

Dr J. SPERNA WEILAND, Ned. Herv. Pastorie, BROUWERSHAVEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Dr H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.95* BUITENLAND f 4.30*

22e JAAR Nr 6



JULI 1952

INHOUD

Dr J. SPERNA WEILAND: Geloof en Geschiedenis	161
F. R. VAN DER MEULEN: Enkele Kanttekeningen	173
Een nieuwe afdeling van het Oecumenisch Instituut te Céigny	180
Prijsvraag.	180
Boekbesprekingen	181
Ingekomen boeken	191
Vraag- en aanbodrubriek	192



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen 10e druk:

G. FLIPSE

BIJBELFRAGMENTEN

I. Uit het Oude Testament. Leesboek voor de hoogste klassen van lagere scholen en voor het voortgezet onderwijs. Bezorgd door **T. van Buul**. Geïllustreerd - Prijs f 2.25. *De opgenomen Bijbelteksten zijn thans alle ontleend aan de nieuwe vertaling van het Nederl. Bijbelgenootschap.*

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

VEREENIGING TER BEVORDERING VAN DE BELANGEN DES BOEKHANDELS COMMISSIE VOOR DE PROPAGANDA VAN HET NEDERLANDSE BOEK

Aan

Van Gorcum & Comp. N.V.

De door de Commissie voor de Propaganda van het Nederlandse Boek ingestelde Jury, wier taak het was de best verzorgde vijftig boeken te kiezen uit de productie van het jaar 1951, heeft het genoegen U namens de Commissie voornoemd, deze oorkonde uit te reiken als getuigenis dat Uw uitgave:

Deining in Drenthe

door haar onder de best verzorgde vijftig boeken, gepubliceerd in 1951, werd gerangschikt en als zodanig is bekroond. De Jury vertrouwt er op, dat U degenen die medegewerkt hebben aan het tot stand brengen van de bekroonde schone vorm, van haar oordeel in kennis zult stellen.

Amsterdam, 13 Mei 1952

IR. C. J. ASSELBERGS, Voorzitter

DR. G. W. OVINK, Secretaris

F. P. D' HUY

P. KNUTTEL

CHR. LEEFLANG

Tekst van de aan de Koninklijke Van Gorcum & Comp. uitgereikte oorkonde

Geloof en Geschiedenis

Referaat gehouden op de Vergadering van Moderne Theologen op Woensdag 23 April 1952 te Amsterdam. Op grond van de op dit referaat gevolgde discussie zijn enkele toelichtingen ingevoegd en met kleine letter afgedrukt. De strekking van het referaat is daardoor niet gewijzigd.

I. Christendom is wezenlijk „Geschichtsglaube” (I. Kant), d.w.z. geloof in de *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (Hd. 2 : 11) die in de geschiedenis van Christus hun middelpunt vinden.

Het is onmogelijk in de ontwikkeling van deze stelling het „Wezen van het Christendom” te omschrijven zoals dat geschiedde in de tijd van Ad. von Harnack en E. Troeltsch. In de ontwikkeling van deze stelling wil ik niet meer doen dan wijzen op één van de kenmerken van het Christendom waardoor het zich onderscheidt van filosofie en mythologie en waardoor het „voor Joden een ergenis en voor Grieken een dwaasheid” (I Cor. 1 : 23) is. Dit kenmerkende van het Christendom is dat het wezenlijk „Geschichtsglaube” (I. Kant) is. Het is niet zonder reden dat hier aan I. Kant het woord gegeven wordt: want al was Kant de man die weigerde de grenzen van de Rede te overschrijden en die ook in zijn eigen „godsdiens” waakte tegen overschrijding van de grenzen waardoor het Christendom geen volgeling in hem vond, toch wist hij met eenvoudige woorden structuren te onderscheiden die geregeld worden verward. — „Geschichtsglaube” is voor Kant daardoor gekenmerkt, dat het zich „auf Bücher gründet” ¹⁾, boeken die oorkonden zijn van een geschiedenis. „Der reine Vernunftglaube bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweiset sich selbst” ²⁾. Hier worden enige structuren van religieuziteit onderscheiden: het redelijke geloven van Kant „beweiset sich selbst” en wendt zich af van de geschiedenis, een „Geschichtsglaube” echter ziet God in de facticiteit der geschiedenis, daar waar de geschiedenis als „heilige Geschichte” ³⁾ doorzichtig wordt, daar waar in de *καιρός* der geschiedenis de *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (Hd. 2 : 11) doorlichten.

We moeten hier duidelijke grenzen trekken, duidelijker ook dan Kant deed. Door Hegel is de „Grundsatz” van zijn filosofie zeer eenvoudig onder woorden gebracht: „Was wir sind sind wir zugleich geschichtlich” ⁴⁾, een stelling waarvan zijn filosofie een grandioze uitwerking is, een stelling die later door E. Troeltsch en W. Dilthey op even grandioze wijze is uitgewerkt en die in de existentie-filosofie weer een andere uitwerking vindt. We moeten Hegel onmiddellijk toegeven dat alle mens-zijn in zekere zin „geschichtlich” is, dat ook de religieuziteit als een der facetten van het mens-zijn in deze volledige „Geschichtlichkeit” deelt: het heeft Traditie en zou zonder Traditie niet zo zijn als het feitelijk is. Dat alles is zeker waar! Maar: men hoeft nog geen Christen te zijn om dat met Hegel te zeggen (al zou zonder de traditie van het Christendom deze „ontdekking” wellicht nimmer gedaan zijn!): het Christelijk geloof is meer dan een vormgeving van het mens-zijn die uit de verbonden-

¹⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 129

²⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 129

³⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 132.

⁴⁾ G. W. F. Hegel Ed. Marneineke XVI : 41.

heid met het erfgoed der eeuwen leeft. Het Christelijk geloof heeft nog een andere betrekking tot de geschiedenis dan deze door Hegel — en door W. Dilthey en E. Troeltsch zijn voetspoor — gewezen: het zou anders geen geloof en zeker geen „Geschichtsglaube” zijn. Geloof wordt het eerst in de betrokkenheid op de *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (Hd. 2 : 11), in de zekerheid dat God tot ons komt in de geschiedenis, waardoor „heilige Geschiede” (I. Kant) werkelijk wordt. Het N. T. ziet de vervulling van deze geschiedenis, de eigenlijke *καίρος*, in de geschiedenis van Christus (vgl. Hd. 2 : 22 vv.).

Waar het om gaat is met klassieke eenvoud gezegd in de volgende woorden van Prof. Dr J. N. Sevenster: „Naar de orde van het heilsgebeuren vallen de wezenlijk belangrijke wendingen in de tijd. Er is geen sprake van dat de tijd zich laat vergelijken met een eeuwig gelijkmatig voortgaande stroom, of dat hij zich beweegt in een ... kringloop”¹⁾. We kunnen het verschil tussen de houding van Hegel (en W. Dilthey en E. Troeltsch) en de Christelijke houding tegenover de geschiedenis nog even aanduiden door aandacht te vragen voor een woord van E. Troeltsch. Nadat E. Troeltsch heeft afgerekend met alle „Geschichtsdogmen” zegt hij: „Das Historische wird dadurch nicht bedeutungslos, es wird zum Mittel der Erziehung und Veranschaulichung”²⁾. De geschiedenis is niet meer „medium” van de „revelatio”, ze is „Mittel der Erziehung” d.w.z. „medium” van de ontwikkeling van wat in den mens al *δύναμις* gegeven is, als „medium” om aanschouwelijk te maken wat de mens ook zonder dit „medium” reeds weet! Voor den Christen echter is de geschiedenis meer dan dat: door de keten der *καίροι* richt God zich tot den mens en komt het Woord van God tot hem. Het gaat hier niet om ontwikkeling van het *δύναμις* gegevene, niet om het aanschouwelijk worden van „eeuwige waarheden” (vgl. a.a.O. S. 846) die ook ergens zonder dit aanschouwelijk-worden waar zijn, maar om het „geschichtlich” zijn van de waarheid zelve: Christus is de Waarheid, zodat we niet achter deze contingente *ἀλήθεια* Gods kunnen terruggrijpen op „eeuwige waarheden” die we *remoto Christo* reeds kennen zodat we ze „herkennen” waar ze in Christus aanschouwelijk worden. In de beschouwing van E. Troeltsch is de betekenis van de geschiedenis deze, dat ze „aanleiding” (Kierkegaard) is. En dan gelden de woorden van Kierkegaard: „Staat het zo met het leren van de Waarheid dan kan het feit dat ik van Socrates geleerd heb of van Prodikos of van een dienstmeisje, mij alleen maar „historisch” interesseren” (S.V. IV : 182). En naast het dienstmeisje van Kierkegaard kunnen we dan ook Christus zetten: alle verzekeringen dat Christus toch veel „meer” is dan het dienstmeisje van Kierkegaard enz. veranderen daaraan niets.

II. Verlichting en idealisme verzetten zich tegen deze „Geschichtsglaube”: vgl. Lessings verzet tegen de „zufällige Geschichtswahrheiten”, Kants apologie van de „natürliche Religion” als het eigenlijke Christendom, Hegels exegese van de heilsfeiten als mythische expressie van „zeitloses Geschehen” waardoor de geschiedenis wordt opgeheven in de eeuwigheid, Schleiermachers opvatting van Christus als het „Urbild” van de religieuze humaniteit. Toch menen deze filosofen aan het eigenlijke Christendom trouw te zijn.

Tegen dit kenmerkende van het Christendom komt verzet van de zijde van Verlichting en Idealisme — een verzet dat het eerst gestalte

¹⁾ Dr J. N. Sevenster: *Leven en dood in de Evangelien*, Amsterdam 1952, blz. 16. Vgl. ook Prof. Dr J. N. Sevenster: *Chronos en Kairos in het Nieuwe Testament in Chronos en Kairos: het tijdsprobleem in het Nieuwe Testament*, Assen 1952, blz. 7-22.

²⁾ E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften II*, 1922, S. 846.

krijgt in het denken van de Engelse Deïsten. Omdat het onmogelijk is hier ook maar een schets te geven van de daarop volgende ontwikkeling vragen we even Uw aandacht voor I. Kant, G. W. F. Hegel en D. Fr. Schleiermacher.

I. Kant is de voleinder van de filosofie der Verlichting en het is geheel in de geest van de Verlichting wanneer hij zich verzet tegen alle „Geschichtsglaube“ die wel moet leiden tot de heteronomie van een *fides servilis*. Zo zegt I. Kant ergens dat het „wiederholentlich eingeschärfet werden musz, dasz die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen was Gott . . . gethan habe, sondern in dem was wir thun müssen, zu setzen sei“ ¹⁾. Op deze wijze wordt de geschiedenis van de *μεγαλῆα τοῦ θεοῦ* feitelijk irrelevant voor de „wahre Religion“. Of het Bijbels Getuigenis over de geschiedenis als „heilige Geschichte“ waar is, dat is eigenlijk onverschillig: er zou eigenlijk niets verloren zijn als het niet waar was! Zo moet het wel zijn wanneer „die wahre Religion . . . in dem was wir thun müssen . . . zu setzen ist“ ²⁾, en wanneer wat wij doen moeten ons niet gezegd hoeft te worden omdat we het wel weten zonder dat het ons gezegd wordt — wanneer (met de woorden van I. Kant) de ware religie is „die natürliche Religion, von der . . . jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann“ ³⁾. Religie is naar de bekende definitie van Kant „das Erkenntnisz aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ ⁴⁾: ze rust in de autonome zedelijkheid die autonome „Erkenntnisz unserer Pflichten“ is vóór alle religie! En het minimum aan „theoretisches (!) Bekenntnisz“ dat in de ware religie aanwezig moet zijn is: het is mogelijk dat God is! Heel wat bescheidener dan de „Confessio Apostolica“ die het Christendom stempelt tot „Geschichtsglaube“. Het is duidelijk dat hier geen enkele betrekking tot de geschiedenis meer is!

Op geheel andere wijze wordt voor G. W. F. Hegel — den schepper van de geschiedenis-filosofie — de geschiedenis irrelevant voor de „Religion“. Nadrukkelijk keert Hegel zich tegen de Verlichting (Kant!) die de meeste „Grundlehren des Christenthums“ verwijderd heeft. Hegel zal de „Confessio Apostolica“ in grote trekken onderschrijven: Christus is gekomen „als die Zeit erfüllet war“, is gekruisigd en verreezen van de doden enz. En deze geschiedenis wordt gezien als de verzoening, de opheffing van de scheiding tussen God en mens. Zo schijnt Hegel wel degelijk de *χαῖρός*, de „heilige Geschichte“ in onze geschiedenis, te kennen. — Het schijnt echter maar zo te zijn: want dit alles is slechts de „mythische“ expressie van de eeuwige waarheid „dasz an sich der Gegensatz nicht vorhanden ist: näher ist es dasz der Gegensatz ewig entsteht, sich ewig aufhebt, das ewige Versöhnen ist“ ⁵⁾. De facticiteit van het *ἐφάπαξ* van het komen van God in Christus onze Heer wordt tot de mythische expressie van de „eeuwige“ verzoening en identiteit van het Zijn: de geschiedenis van Christus wordt overschreden in de richting van

¹⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 132f.

²⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 132

³⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 155.

⁴⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 153.

⁵⁾ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* mit einem Commentar herausgegeben von G. J. P. J. Bolland, Leiden 1901, I : 639.

het monistische ἐν καὶ πᾶν. Eenvoudig gezegd: de geschiedenis van Christus is de verbeelding van een „göttliches zeitloses (!) Geschehen” dat „Gegenstand der Vernunft” ¹⁾ is, het eeuwige rythme van scheiding en „verzoening” binnen de eenheid van het Zijn, die het „Substantiale der Versöhnung” ²⁾ is. Daarom wordt de „Religion der Wahrheit” overschreden door de filosofie, de πίστις door de γνῶσις die zich boven de „Zu-Fälligkeit” van de geschiedenis verheft. — Zeker heeft Hegel oneindig veel meer aandacht voor de geschiedenis gehad dan de filosofie van de Verlichting. Maar Hegel kent eigenlijk geen geschiedenis, omdat hij alleen „metaphysische geschiedenis” kent: waarin geen καιρός meer is omdat alles καιρός is. De geschiedenis wordt opgenomen in de eeuwigheid. Om het in de taal van Rud. Bultmann te zeggen: er voltrekt zich een „Entmythisierung” van het Kerygma.

Wordt Christus bij Kant tot „Ideal der Tugend” ³⁾, de geschiedenis van Christus bij Hegel tot mythisch-religieuze expressie van de eenheid van het Zijn, bij Schleiermacher wordt de geschiedenis van Christus op weer andere wijze uitgelegd waardoor ook in zijn theologie het Christendom zijn karakter van „Geschichtsglaube” dreigt te verliezen. In het middelpunt van zijn „Glaubenslehre” staat de religieuze mens en zijn Godsbewustzijn. Christus is in de „Glaubenslehre” het „Urbild” van de religieuze mens — en zo is Hij de Verlosser ⁴⁾. Zijn „Urbildlichkeit” is zijn „schlechthinige Vollkommenheit” en deze ziet Schleiermacher in de „Kräftigkeit” van zijn Godsbewustzijn ⁵⁾. Wel onderscheidt Schleiermacher zeer nadrukkelijk tussen Voorbeeld en „Urbild” en daardoor schijnt hij aan te duiden dat in Jezus van Nazareth de grenzen van de menselijke natuur overschreden worden, maar: „Der Erlöser ist . . . allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, van Allen aber unterscheiden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in Ihm war” ⁶⁾. Zo wordt Christus in deze exegese van de Christologie van Chalcedon tot de hoogste representant van de religieuze humaniteit, die dus aan onze zijde staat, zij het ook van allen onderscheiden door de „Kräftigkeit” van zijn Godsbewustzijn: een religieuze Mozart! Op de achtergrond staan de „Heroen der Religion” uit de *Reden*. — Het verlossingswerk van Christus is dan dat Hij de gelovigen opneemt in de „Kräftigkeit” van Zijn Godsbewustzijn ⁷⁾. Hier tracht Schleiermacher boven de grondcategorie van zijn denken, de categorie van de „ontwikkeling”, uit te komen

¹⁾ G. W. F. Hegel a.a.O. S. 121f. „. . . Aber dann gibt es auch Geschichtliches das eine göttliche Geschichte ist und so, dass es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll, die Geschichte Christi; diese gilt nicht bloss für einen Mythos . . . sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. *Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite:* es hat Göttliches zu seinem Inhalte, göttliches Thun, göttliches zeitloses (!) Geschehen . . . und dieses ist das Innere, Wahrhafte, Substantiale dieser Geschichte und ist eben das was *Gegenstand der Vernunft* ist. Dies Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte (!)”.

²⁾ G. W. F. Hegel a.a.O. S. 640.

³⁾ I. Kant Pr. Ak. VI : 60ff.

⁴⁾ Fr. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, unveränderter Abdruck der zweiten vom Verfasser überarbeiteten Ausgabe, Berlin o.J. § 93 *Leitsatz*.

⁵⁾ Fr. Schleiermacher a.a.O. § 93 (II : 26).

⁶⁾ Fr. Schleiermacher a.a.O. § 94 *Leitsatz*

⁷⁾ Fr. Schleiermacher a.a.O. § 100 *Leitsatz*

zonder dat dit overtuigend gelukt. Zelf wijst hij de Achilleshiel van zijn theologische systeem aan wanneer hij zegt: „Wirkt (Christus) nur auf eine Weise wie auch Andere, wenn auch noch so viel vollkommener und umfassender, so ... gäbe es nicht einen Erlöser gegenüber den Erlösten sondern viele, unter denen nur Einer der Erste wäre unter Gleichen” ¹⁾. Schleiermacher doet alles om te ontkomen aan de consequentie dat Christus wordt tot „der Erste ... unter Gleichen” maar de gehele structuur van zijn „Glaubenslehre” maakt het hem onmogelijk aan deze consequentie te ontkomen. Hier gelden de woorden van E. Brunner: „Das Geschichtlich-Dynamische ist seinem Wesen nach relativ” ²⁾: Schleiermacher echter begint met Christus te stellen op het niveau van het „Geschichtlich-Dynamische” en wil vervolgens Christus aan de betrekkelijkheid van dat niveau onttrekken. Maar zoals er muziek zou zijn zonder Mozart zo is er ook Godsbewustzijn — en zelfs „Emporentwicklung” van het Godsbewustzijn — zonder Christus!

III. Met zijn onderscheiding van Religieuziteit A en Religieuziteit B heeft S. Kierkegaard het antagonisme tussen Idealisme en Christendom aangewezen.

Het is Søren Kierkegaard geweest die al deze gestalten van idealistische religieuziteit heeft samengevat in de religieuze structuur die hij Religieuziteit A noemde en die de (Christelijke) Religieuziteit B in zijn eigen structuur daar tegenover stelde. Hij heeft daarmee het antagonisme tussen Idealisme en Christendom aangewezen. We moeten hier weer genoeg nemen met enkele korte aanduidingen. Rel. A is volgens Kierkegaard „Immanentsens Religieusiteit” ³⁾, d.w.z. de mens vindt God in zijn innerlijk, in zijn Rede (I. Kant — G. W. F. Hegel) of zijn gevoel (D. Fr. Schleiermacher): de verhouding tot God is met het menszijn onmiddellijk gegeven (zoals ook voor Schleiermacher het „Gottesbewusstsein” constitutief voor het mens-zijn is). Alles ligt in de „kleine wereld” van de Geest besloten: de „Geschichtlichkeit” van het menszijn kan erkend worden en toch is de geschiedenis hier in zoverre irrelevant als de geschiedenis niet meer dan „Anledning”, aanleiding kan zijn tot de ontwikkeling van wat in de „kleine wereld” besloten ligt. De geschiedenis, de „geschichtliche” communicatie, kan het bewustzijn van God, het religieuze gevoel enz. versterken, maar iets nieuws geven niet. Alles is eigenlijk gezegd met de woorden van G. W. F. Hegel: „Es liegt alles im Geiste des Menschen und alles scheint er nur zu lernen” ⁴⁾. Daarin ontmoeten Kant en Hegel en Schleiermacher — ondanks alle verschillen — elkander. Sterker nog: daarin vindt de gehele niet-Christelijke wereld zijn grond: „Es liegt alles im Geiste des Menschen”! Van hieruit wordt de godsdienst-critiek van L. Feuerbach en Karl Marx en Sigmund Freud en H. Bergson duidelijk en Kierkegaard heeft er al op gewezen dat deze critiek komen moest: wanneer alles in de „kleine wereld” ligt dan wordt God een schepping van den mens! — Kierkegaard heeft dit

¹⁾ Fr. Schleiermacher a.a.O. § 92 (II : 22).

²⁾ E. Brunner *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusklauben*, Tübingen 1937, S. 68.

³⁾ S. Kierkegaard S. V. VII : 565, 596.

⁴⁾ G. W. F. Hegel Jub. Ausg. XVIII : 74.

alles op de noemer van de ἀνάμνησις gebracht, daarbij aansluitende bij de antieke ἀνάμνησις-theorie: alle „leren” is eigenlijk ἀνάμνησις, herinnering! In eigen geest vindt de mens wat meer is dan eigen geest, vindt hij de Waarheid — onverschillig of deze Waarheid nu het categorische „Du sollst” of de dialectiek van de Logos of het „Gottesbewusstsein” enz. is. In de grond heeft ieder de waarheid in zich — implicite of explicite: daardoor is de categorie van alle denken in de Rel. A de categorie „ontwikkeling” en de geschiedenis kan in deze ontwikkeling hoogstens een „aanleidende” taak vervullen.

Voor de Rel. B (Christendom) echter is dit het kenmerkende dat het „eeuwige bewustzijn” (in zijn terminologie sluit Kierkegaard zich aan bij de Romantische religieuziteit van zijn dagen) niet met het mens-zijn onmiddellijk gegeven is, maar afhankelijk is van zijn verhouding tot: niet de geschiedenis (G. W. F. Hegel) maar een geschiedenis waarvoor hij de categorie „Ojeblik” gebruikt, het N.T.ische καιρός, de geschiedenis van de menswording van God. Het „eeuwige bewustzijn” wordt gegeven met het geloof dat God mens geworden is „toen Quirinius stadhouder was over Syrië” (Lc. 2 : 2). De mens vindt God niet door in te keren in eigen geest, maar in de „gelijktijdigheid”, de „Samtidighed” met de καιρός, in Bethlehem en Golgotha. Vindt hij God daar niet dan vindt hij God niet! De mens vindt God omdat God hem vindt in het „absurdum” van de menswording: het „eeuwige bewustzijn” is geloof in de facticiteit van de menswording in de geschiedenis! Voor hij gelooft kent de mens God niet, het geloof is geen „ontwikkeling” van wat al in eigen geest besloten ligt: de mens die gelooft is een „nieuwe schepping”. — Hier heeft Kierkegaard tegenover de Romantisch-idealistische religieuziteit van zijn eeuw het eigen karakter van het Christendom weer ontdekt: de „heilige Geschiede” (I. Kant), de Kairos, is weer voorwaarde voor het „eeuwige bewustzijn” geworden.

IV. De moderne theologie heeft hier de wegen van Verlichting en Idealisme gevolgd en is gekomen tot een Christendom waarin Natuur en Rede de dominanten waren en dat zo naar zijn structuur Rel. A (S. Kierkegaard) was.

Een uitwerking van deze stelling is eigenlijk niet nodig. Wanneer met één van mijn stellingen open deuren worden ingetrapt dan wel met deze! We volstaan met te wijzen op een zeer markante uitspraak van Alb. Schweitzer. Schweitzer zegt dat het Christendom wel veel zou verliezen wanneer zou worden aangetoond dat Christus niet werkelijk geleefd heeft maar „dasz . . . das freisinnige Christentum dann eben aus den . . . Energien der . . . von jeder historischen Begründung unabhängigen Religion weiterleben würde . . .” ¹⁾. En aan de ook zeer markante uitspraak van Karl Jaspers — in vele opzichten verdediger van een vrijzinnige religieuziteit, die bv. bij Fritz Buri grote waardering vindt —: „Der Christusgeist ist Sache eines jeden Menschen . . . Der Christusgeist ist . . . die Bindung an die von Gott geschenkte nobilitas ingenita . . . die Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Menschen . . . der Christus in mir ist nicht an jenen einmaligen Jesus-Christus ausschliessend ge-

¹⁾ A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 511.

bunden" ¹⁾. Dergelijke uitspraken zouden met talloze te vermeerderen zijn. Het heeft geen zin dat hier te doen, want zij zouden alle tonen wat deze woorden van Alb. Schweitzer en K. Jaspers al zeer duidelijk tonen: de „moderne theologie" is een nieuwe vormgeving van de oude Rel. A en zo een voortzetting van Verlichting en Idealisme in zijn opkomen voor een „von jeder historischen Begründung unabhängige Religion" (A. Schweitzer) en voor de „Gegenwart des Göttlichen im Menschen" (K. Jaspers).

V. Een kentering in het Vrijzinnig Christendom die — aarzelend nog — werd ingezet door Prof. Dr K. H. Roessingh en — minder aarzelend — werd voortgezet door Prof. Dr G. J. Heering betekende een terugwending tot de „historische openbaring".

De kentering in de moderne theologie is ingeluid door Prof. Dr K. H. Roessingh. Hij is het geweest die — zeer aarzelend nog — vanuit de traditie van Verlichting en Idealisme de weg terug zocht naar de Christelijke traditie. Of liever: hij zocht een synthese tussen beide tradities tot het eindelijke weten dat deze synthese onmogelijk is op grond van de verschillende houding tegenover de geschiedenis ²⁾. Daar scheiden de wegen van Idealisme en Christendom op een wijze die geen overbruggende synthese toelaat: het monistische Idealisme kan de „Vermittlung" van Christus in de verhouding tussen God en mens niet erkennen, het Christendom is zonder deze „Vermittlung" geen Christendom meer. — Het is door het zoeken naar een synthese tussen beide tradities dat Roessinghs Christologie een opvallende dubbelzinnigheid heeft, waarin m.i. toch de traditie van het Idealisme (in de gestalte van de filosofie der waarden) de overhand heeft. Het gaat hem zeker om Christus: maar om Christus „zoals Hij geldt in tijdeloze (!) volstrekt-hed" ³⁾. Het gaat hem zeker om Christus: maar dat is omdat in zijn gestalte meer dan elders de geschiedenis „metaphysisch doorlicht" ⁴⁾ wordt. Het gaat hem zeker om Christus: maar „in Christus vind ik de hoogste waarde (!) die de geschiedenis mij te zien geeft, vind ik dus het metaphysisch gehalte der wereldse realiteit (!) in sterke mate geopenbaard" ⁵⁾. Zo wordt Christus voor Roessingh „middenpunt der geschiedenis": maar wanneer Hij zo tot middenpunt der geschiedenis wordt zijn we nog ver van het N.T.ische *καίρὸς* verwijderd en is de verhouding tot de geschiedenis nog in wezen idealistisch. Zo kan Prof. Dr K. H. Roessingh het wagen met Christus ook wanneer zou worden aangetoond dat Jezus van Nazareth niet geleefd heeft ⁶⁾: op deze weg, waarop wij hem niet kunnen volgen, komt hij tenslotte bij A. Schweitzer terecht! Dat hier gesproken kan worden van een terugwending tot de „historische openbaring" is eigenlijk al te veel gezegd.

¹⁾ Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*, München 1948, S. 81.

²⁾ Dr K. H. Roessingh: *Verzamelde Werken* I : XLI „Ik zoek een synthese tussen de principes der idealistische wijsbegeerte en de principes van het reformationisch Christendom. Misschien is zo een synthese niet te vinden . . ." (cit. Dr G. C. Berkouwer: *De persoon van Christus* (Dogmatische Studiën), Kampen 1952, blz. 36.

³⁾ Dr K. H. Roessingh a.w. II : 304.

⁴⁾ Dr K. H. Roessingh a.w. II : 311.

⁵⁾ Dr K. H. Roessingh a.w. II : 312.

⁶⁾ Dr K. H. Roessingh a.w. II : 314-315 (cit. Dr G. J. Heering: *Geloof en Openbaring*, Arnhem 1950³, blz. 219).

Dat wordt anders bij Prof. Dr G. J. Heering. Er is een grote afstand tussen de eigenlijk nog „idealistische” Christologie van Prof. Dr K. H. Roessingh en de theologie van Prof. Dr G. J. Heering, die zijn fundament vindt in de begrippen „Geloof en Openbaring”. Het nieuwe ligt onmiddellijk voor het grijpen in deze woorden: „Wie theologie zegt . . . zegt allereerst: geloof en openbaring. Want er is geen . . . Godskennis zonder openbaring; en alleen het geloof kent deze. De openbaring nu, waarmee de christelijke theologie te maken heeft . . . is de christelijke. En de christelijke openbaring is allereerst — waar zou anders haar christelijk karakter vandaan komen? — de *historische*, die alleen in de Schrift te vinden is” ¹⁾. Al is de formulering niet in alle opzichten gelukkig, deze woorden spreken voor zichzelf. En dit wordt ook in de Schleiermacher-critiek gezegd: „Niet gevoel en vroomheid, maar geloof en openbaring zijn de grondslagen der dogmatiek.” — Op de achtergrond van deze wending in het modernisme — die we zien als een terugwending naar de „historische openbaring” — staat het weten van de diastase tussen Goddelijke werkelijkheid en eigen geest, waarmee de hoeksteen van alle idealistische en klassiek-vrijzinnige religieuziteit is weggevallen ²⁾. En op de achtergrond van dit weten van de diastase tussen eigen geest en Goddelijke werkelijkheid zien we — een analogie met de dialectische theologie ligt hier voor het grijpen — een wijziging in de hamartiologie en daarmee in de waardering van „eigen geest”. Is eenmaal deze diastase erkend dan kan alleen van de kant van God deze diastase worden opgeheven. „Niet bij ons is het begin, maar bij Christus, bij God. Niet wij zijn begonnen met Hem te zoeken en lief te hebben, maar God is begonnen met ons lief te hebben en te zoeken (I Joh. 4 : 10; 19). Daarom kwam Hij ons tegemoet en openbaarde Hij zich. Eerst door Jezus Christus, de historische openbaring, daarna in de persoonlijke openbaring, waardoor die historische openbaring ons geloof werd” ³⁾. Deze „historische openbaring” nu is Jezus Christus: en het is Prof. Dr G. J. Heering onmogelijk om Prof. Dr K. H. Roessingh te volgen wanneer deze zegt dat hij het zou wagen met Christus, ook wanneer zou worden aangetoond dat Jezus van Nazareth niet geleefd heeft: „Daarvoor is ons geloof te zeer met die Persoon verbonden” ⁴⁾. Bij Prof. Dr K. H. Roessingh was er een neiging om Christus metaphysisch te laten vernevelen, hier wordt gezegd: „Het historische en het metaphysische mogen . . . niet gescheiden worden; zóó alleen is Hij, Jezus Christus, de Weg, de Waarheid en het Leven. Jezus Christus is die persoonlijke *historisch-metaphysische* geloofs-Werkelijkheid, waardoor wij toegang hebben tot den Vader” ⁵⁾. Met deze weinige woorden: „Het historische en het metaphysische mogen . . . niet gescheiden worden” is de grensscheiding van Rel. A en Rel. B overschreden. Wij kunnen er dankbaar voor zijn dat dit gebeurd is of we kunnen zeggen de moderne principes verraden zijn toen dit geschreven werd, hier in ieder geval liggen grenzen waar scheidingen moeten komen . . . Hier staan we op een tweesprong waar we moeten kiezen. Er zou

¹⁾ Dr G. J. Heering: *Geloof en Openbaring*, Arnhem 1950ⁿ, blz.99

²⁾ Dr G. J. Heering a.w. blz. 100.

³⁾ Dr G. J. Heering a.w. blz. 212.

⁴⁾ Dr G. J. Heering a.w. blz. 219

⁵⁾ Dr G. J. Heering a.w. blz. 206.

waarschijnlijk veel gewonnen zijn wanneer we deze tweesprong en deze keuze duidelijk zouden zien!

VI. Deze ontwikkeling binnen het Vrijzinnig Christendom moet nog duidelijker gestalte krijgen in een „theologie der heilsfeiten” waarmee we waarschijnlijk dichter bij de kerkelijke Christologie en Triniteitsleer terechtkomen.

Wanneer we dankbaar zijn voor het werk dat Prof. Dr G. J. Heering hier verricht heeft betekent dat niet dat we in dit werk het eindpunt van de beschreven ontwikkeling kunnen zien. „Het historische en het metaphysische mogen . . . niet gescheiden worden”. We zullen beide ἀδιαίρετως verbonden moeten zien om recht te doen aan het N.T.ische καιρός-getuigenis. Maar alles wat hier verder gezegd wordt door Prof. Dr G. J. Heering mist een laatste klaarheid: de reden daarvan is m.i. dat hij weigert ernstig in te gaan op de Christologische omgrenzingen van de kerkelijke traditie. Daarin is stellig een kuisheid tegenover het Mysterie van den Christus aanwezig: maar daarin zit ook — al wil Prof. Dr G. J. Heering een theologie geven die gegrond is in het geloven der Kerk— een afwijzing van de kerkelijke traditie inzake Christologie en Triniteit. En toch geven de concilies in hun dialectische omgrenzingen van het Mysterie van den Christus antwoorden op vragen die hier moeten rijzen!

Om deze vragen even te noemen: wat is eigenlijk bedoeld met het „metaphysische” in Christus door Wien we toegang hebben tot den Vader? Wordt met het „metaphysische” in Christus bedoeld dat Christus werkelijk God is? Maar waarom wordt dat dan niet gezegd en waarom wordt dan niet meer aandacht gegeven aan de kerkelijke traditie? Of wordt met het „metaphysische” in Christus bedoeld dat Christus niet werkelijk God is? Maar hoe kan Hij dan — wanneer Hij niet God is en wanneer de diastase tussen Goddelijke werkelijkheid en „eigen geest” ernstig genomen wordt — nog Openbaring van God zijn? „Hoe kunnen we in de liefde van Christus de liefde van God aantreffen wanneer Christus niet God is?” ¹⁾ Verder: hoe verhouden zich eigenlijk het zwevende „metaphysische” en de „Geschichtlichkeit” waarvan we alleen nog maar weten dat ze ἀδιαίρετως verbonden zijn. Wat wordt eigenlijk bedoeld wanneer Prof. Dr G. J. Heering spreekt over Christus als „Zoon van God” en welke is de verhouding tussen „Zoon van God” en „God den Zoon”? Is het mogelijk dat Christus „Zoon van God” is wanneer Hij niet God de Zoon is? Reeksen vragen waardoor we gedreven worden naar een ernstige bezinning op de Christologische omgrenzingen van de kerkelijke traditie! Reeksen vragen waarop een ernstige bezinning op deze Christologische omgrenzingen klaarheid zal moeten geven! Er zal misschien gezegd worden dat klaarheid hier niet te bereiken is en dat de geschiedenis der concilies een aanranding van het Mysterie van den Christus is: maar dan wordt vergeten dat deze Christologische omgrenzingen gegeven werden „non ut illud diceretur sed ne taceretur omnino” (Augustinus), niet om het Mysterie in woorden te grijpen maar om de aanranding van het Mysterie af te weren! — Merkwaardig is echter dat

¹⁾ Dr F. W. A. Korff: *Christologie. De leer van het komen Gods*, Nijkerk 1942², I: 177.

Prof. Dr G. J. Heering zonder zich explicite met de Christologie der concilies in te laten implicite een afwijzing van deze Christologie geeft. Ik kan me nml. niet aan de indruk onttrekken dat in deze theologie een tendentie tot Arianisme aanwezig is waardoor deze theologie zich van de Kerkelijke traditie verwijdert. Wel is Christus „Zoon van God” en wel wordt de μετοχή van deze „metaphysische geloofs-Werkelijkheid” aan de goddelijke werkelijkheid erkend, waarin nog de Ebionietische Christologie doorschemert: maar terwijl er ruimte is voor een „Zoon van God” is er geen ruimte voor God den Zoon. En de geheimzinnige μετοχή van Christus aan de Goddelijke werkelijkheid is geheel anders dan de „wezens-eenheid” van Nicaea! Over de verhouding van God en de mens in Christus geeft de theologie van Prof. Dr G. J. Heering geen klaarheid!

Daarachter ligt — en dit is het waarop al het voorgaande doelde — het feit, dat in deze theologie het niveau van een „theologie der heilsfeiten” nog niet bereikt is. Prof. Dr G. J. Heering wil deze weg niet op: „Wij zijn voorzichtig en terughoudend in het gewagen van de „heilsfeiten” omdat de realiteit van lang niet alle feiten, die de orthodoxie daarbij noodzakelijk acht, voor ons historisch vaststaat” ¹⁾. Het argument tegen een „theologie der heilsfeiten” is dus, dat iets feit moet zijn voor het heils-feit kan zijn. Stellig: hoe zou een feit zonder de „Faktizität” der geschiedenis heils-feit kunnen zijn! En nu is de moeilijkheid dat „de realiteit van lang niet alle feiten . . . historisch (d.w.z. voor het historisch-critisch onderzoek) vaststaat”. Hier zou meer dialectische klaarheid nodig zijn: want van alle feiten van deze geschiedenis geldt dat ze niet „historisch vaststaan”, al is het dan wel zeer waarschijnlijk (voor het historisch-critisch onderzoek) dat Jezus van Nazareth heeft geleefd en is gekruisigd en dat het Christendom in dezen zin een historische grondslag heeft. En toch kan Prof. Dr G. J. Heering het in zijn geloof niet stellen zonder den Persoon (!) van Christus. Gelukkig is dat zo. Maar men kan toch niet feiten „noodzakelijk achten” die niet „historisch vaststaan” en dan aan de theologie der heilsfeiten verwijten dat deze niet historisch vaststaande feiten noodzakelijk acht! — Hier doemen weer reeksen vragen op die ten slotte samenkomen in de grote vraag naar de verhouding van Wetenschap en Geloof en die we hier laten rusten: waarlijk niet omdat het vragen van weinig gewicht betreft maar omdat een gedegen analyse van deze vragen in het kader van een lezing onmogelijk genoemd mag worden!

De discussie die zich op de Vergadering naar aanleiding van dit referaat ontwikkelde was voor alles gericht op de hier in zeer grove lijnen gegeven apologie van de „theologie der heilsfeiten”. Het is daarom wellicht goed hier een korte toelichting in te voegen — een toelichting die echter niet het niveau van de „grove lijnen” kan overschrijden! — Heils-feiten zijn feiten: en zo komen we hier op het domein van de wetenschap, in dit geval van de geschiedenis-wetenschap. Waar het voor het geloof onmogelijk is zich van dit domein terug te trekken in metaphysische vestingwerken is het verleidelijk voor het geloof een „arcanum” af te grenzen waar gezwegen wordt — en waar ook de geschiedenis heeft te zwijgen. Dat is zo verleidelijk, dat het geloof niet steeds aan deze verleiding is ontkomen. Toch zou het geloof zich daarmee op dwaalwegen begeven. We leven in het „Zeitalter der Kritik” en daar gelden de woorden van Kant: wanneer het geloof zich aan de critiek onttrekken wil dan „erregt (es) gerechten Verdacht wider sich und kann auf

¹⁾ Dr G. J. Heering a.w. blz. 219.

unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie Prüfung hat aushalten können" ¹⁾). De afgrenzing van een „arcanum" is onmogelijk. Zou dus de geschiedenis-wetenschap met stellige zekerheid kunnen zeggen dat Jezus niet geleefd heeft dan is het Christelijk „Credo" een fictie zonder meer! Dat kan de geschiedenis-wetenschap echter niet met stellige zekerheid zeggen. Ze kan zeggen dat het waarschijnlijk is dat Jezus niet geleefd heeft, ze kan zeggen dat deze waarschijnlijkheid aan zekerheid grenst enz. Meer niet! Want het is zo dat in de verhouding tot de geschiedenis volledige zekerheid niet te bereiken is. De geschiedenis-wetenschap beweegt zich dus ergens tussen deze grenzen: het is zeer waarschijnlijk dat Jezus geleefd heeft - het is niet waarschijnlijk dat Jezus geleefd heeft. Zegt ze meer dan overschrijdt ze haar grenzen! Hier eindigt de geschiedenis-wetenschap. En waar deze eindigt komt ruimte voor het geloof. „Geen dwingend theoretisch bewijs is hier mogelijk" ²⁾). We zouden het zo kunnen zeggen: de geschiedenis-wetenschap heeft voor het geloof geen constitutieve betekenis! En omdat de geschiedenis-wetenschap geen constitutieve betekenis heeft is er ruimte voor het „Credo". „Credo . . ." op grond van het getuigenis der apostelen en de verkondiging van het Evangelie. „Credo . . ." niet alleen dat Jezus van Nazareth geleefd heeft (dat is nog geen heils-feit, evenmin als het een heils-feit is dat het dienstmeisje van Kierkegaard geleefd heeft!), maar dat in Hem God tot ons gekomen is, dat in Hem Hij „die in de gestalte Gods was . . . Zichzelf ontledigd heeft en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen, en de mensen gelijk geworden is" (Fil. 2 : 6-7). Maar „Credo . . ." Wanneer dus gezegd wordt dat het heils-feit een geloofs-realiteit is, dan kan ik dit onmiddellijk toegeven: zou het geen geloofs-realiteit zijn dan zou het geen heils-feit meer zijn. Heils-feiten kunnen niet in kronieken worden vastgelegd! Daar wordt de zaak wonderlijk dialectisch. Om dat nog even toe te lichten: in de discussie zegt Prof. Dr G. van den Bergh van Eysinga: „Wie zal historisch iets over de heils-feiten zeggen? Ze vallen buiten de historie." Daar liggen waarheid en onwaarheid onmiddellijk naast elkander. Er valt historisch iets over heils-feiten te zeggen, nml. voor zover ze feiten zijn: er valt te zeggen dat de feiten waar het geloof mee „werkt" wellicht niet waarschijnlijk maar toch mogelijk zijn. En er valt historisch niets over heils-feiten te zeggen, nml. voor zover ze heils-feiten zijn: het heil is een zaak van geloof, niet van wetenschap. En ze vallen als heils-feiten buiten de historie, nml. buiten de geschiedenis-wetenschap. Als heils-feiten echter vallen ze in de historie, nml. in de geschiedenis. Het gaat hier om scherp dialectisch onderscheiden, waarbij we niet mogen vergeten dat alles wat over heils-feiten gezegd wordt onder het voortekenen van het „Credo . . ." staat - en moet staan. Wanneer dan echter verder gezegd wordt dat de theologie der heils-feiten „in strijd met de wetenschap" zou zijn, dan is het niet het geloof, dat zijn grenzen overschrijdt, maar de wetenschap (die dan geen wetenschap meer is maar geloof-achter-maskers!). Dan verwijt een „wetenschap" die zijn grenzen overschrijdt aan het geloof een overschrijding van de grenzen waardoor het „in strijd met de wetenschap" komt! En dat de wetenschap in deze woorden zijn grenzen overschrijdt dat komt daarin uit dat - in naam van de wetenschap! - aan de „theologie der heils-feiten" verweten wordt dat ze „Katholiek" en „orthodox" enz. is!

Eigenlijk wilde ik nog in een andere richting wijzen met het opkomen voor een „theologie der heilsfeiten". Ik bedoel dit: terwijl vroeger in de „Leben-Jesu-Forschung" vooral de facticiteit van deze geschiedenis op het spel stond, zullen we nu nog verder moeten gaan en zeggen: niet dat we in het Evangelie met feiten te maken hebben, maar dat de feiten waarmee we daar te maken hebben, heils-feiten zijn is van het grootste gewicht! Niet dat in het Evangelie geschiedenis geschreven wordt maar dat in de geschiedenis die hier geschreven wordt God tot ons komt is van het grootste gewicht! Daarmee worden de grenzen nog verder verlegd dan in „Geloof en Openbaring" gebeurde, daarmee wordt de aandacht

¹⁾ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, neu herausgegeben von Theodor Valentiner Leipzig 1913¹⁰, S. 15 Anm.

²⁾ Dr K. H. Roessingh *Verzamelde Werken* II, blz. 314.

gericht op het Mysterie van den Christus waarvoor Prof. Dr G. J. Heering eigenlijk is uitgeweken! Misschien gebeurde dat met het bekende woord van Melanchthon: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non . . . eius naturas . . . contueri” — Dit is Christus kennen: zijn weldaden kennen, niet . . . zijn naturen, . . . beschouwen! En zeker: over de „beneficia” van Christus weet Prof. Dr G. J. Heering vele mooie dingen te zeggen die we met dankbaarheid lezen. Maar dan kan hij eigenlijk in zijn Christologie niet zo terughoudend zijn: want de „beneficia” van Christus staan niet los van Zijn wezen! „In de kennis der weldaden van Christus ligt een Christologie opgesloten. . . . Het nadruk-leggen op de weldaden van Christus voert ons niet van het dogma af maar voert ons . . . daarheen” ¹⁾. Want de weldaden van Christus zijn alleen wat ze zijn wanneer ze tegelijk weldaden van God zijn! De geschiedenis van Christus is een geschiedenis van heils-feiten wanneer in deze geschiedenis God tot ons komt. Niet alleen dus: laat deze geschiedenis van Christus werkelijk geschiedenis zijn, maar: laat deze geschiedenis een geschiedenis van heils-feiten zijn. En dus: laat deze geschiedenis zijn de geschiedenis van het komen van Góð: daaraan is alles gelegen! Daaraan was ook Athanasius — de geestelijke vader van het concilie van Nicea — alles gelegen. „Athanasius’ Lehre . . . umfasst eigentlich nur einen Satz: Gott selbst ist in die Menschheit eingegangen. Sie wurzelt ganz und gar im Erlösungsgedanken” ²⁾. Anders gezegd: deze leer is de gevolgtrekking van de zekerheid dat in Christus het heil gekomen is. De zekerheid dat in Christus het heil gekomen is, is in de theologie van Prof. Dr G. J. Heering stellig aanwezig: maar de Christologische gevolgtrekkingen daarvan worden hier niet ontwikkeld, ze schijnen zelfs — getuige de wijze waarop Prof. Dr G. J. Heering spreekt over de leer der menswording — te worden afgewezen. We kunnen tot geen andere gevolgtrekking komen dan tot deze, dat de Oude Kerk zeer waardevol werk heeft gedaan toen ze heeft gestreden voor de Christologische zekerheid: Christus is niet *ἐνθεός* — in deze richting gaat m.i. het denken van Prof. Dr G. J. Heering — Hij moet de *Θεός* zelf zijn! We moeten ons laten vermanen door Luther waar deze zegt: wanneer Christus niet God is dan is Hij „ein lauterer Mensch der nicht mehr könnte denn guten Morgen zu uns sagen” ³⁾. Nog eens: het zal er in de verdere ontwikkeling om moeten gaan de Christologische gevolgtrekkingen af te leiden uit de zekerheid: dat in Christus God gekomen is en dat in Christus God gekomen is!

¹⁾ Dr F. W. A. Korff a.w. blz. 185.

²⁾ Ad. von Harnack: *Dogmengeschichte*, Tübingen 1931⁷, S. 216.

³⁾ cit. Dr F. W. A. Korff a.w. blz. 187.

Naschrift van de Redactie.

Daar het hier afgedrukte referaat van Dr J. Sperna Weiland de aandacht richt op een vraag die waarlijk het middelpunt van de theologie is — en daar de Redactie ervan overtuigd is dat dit referaat niet alleen in de kringen van „moderne theologen” tot critische bezinning roept, nodigt ze de lezers van „Vox Theologica” uit tot een theologisch gesprek over dit referaat. Het verheugt haar reeds nu de critische „Kanttekeningen” van Redacteur F. R. van der Meulen te kunnen afdrukken. Door een ongelukkige vergissing had dhr Van der Meulen de toevoegingen in de tekst van dit referaat niet voor zich bij het schrijven van zijn kanttekeningen. Daar correctie daarvan echter aanzienlijke vertraging in de verschijning van dit nummer zou brengen meende de Redactie er goed aan te doen beide artikelen zo af te drukken als ze nu afgedrukt zijn.

De Redactie.

Enkele kanttekeningen

Het is een hachelijke onderneming een artikel te schrijven n.a.v. Dr Sperna Weilands „Geloof en geschiedenis”, zij ’t dan ook onder de bescheiden titel: Enkele kanttekeningen. De schrijver van deze regels, een gewoon candidaat, zal dan ook — misschien niet ten onrechte — niet aan het verwijt ontkomen, dat het lichtelijk arrogant is om zich in de discussie rondom deze problemen te mengen en daarvoor de „Vox.” te gebruiken.

Wanneer men bedenkt, wat over dit onderwerp reeds geschreven en gezegd is, moet men wel huiverig worden. Wanneer men voorts weet, dat dit referaat op de „Moderne Theologen Vergadering” van 23 April j.l. is gehouden en dat o.a. vier hoogleraren met Dr Sperna Weiland de degen gekruist hebben, wordt het er niet bepaald beter op. Iemand anders maakte tijdens deze vergadering de opmerking, dat studenten mensen in wording zijn. Dat hoort men vaker en het is natuurlijk volkomen waar, maar er klinkt wel eens iets bij van: niet al te serieus te nemen. Als men dit verwerkt, zou de lust om nog iets te schrijven voorgoed verdwijnen. Wel vraag ik mij af of er nog te discussiëren valt met mensen, die niet (meer) in wording zijn. Ik dacht, dat wij altijd in wording moesten zijn.

Intussen hebben wij een theologisch tijdschrift voor en (in theorie althans) door de studenten, hetgeen mij de vereiste vrijmoedigheid geeft. Bovendien kan een beetje polemieek geen kwaad.

Dr Sperna Weiland beschikt naar mijn besef over een fabelachtige kennis en een scherp ontwikkeld vermogen om de wortel der problemen bloot te leggen. In enkele forse lijnen tekent hij met verbluffende scherpzinnigheid denkstructuren en wijst aan „was dahinten steckt”. Dat kan leiden tot verwaarlozing van details, zelfs tot negeren van belangrijke punten, maar toch is het essentiële aangewezen. Zelf gaf hij trouwens toe dat dit referaat naar alle kanten uitgewerkt moet worden. Iets dergelijks geldt natuurlijk voor wat ik hier te berde breng.

Eerst een enkele opmerking bij het onder stelling V geponeerde. Het heeft mij enigszins verwonderd dat hij hier niet het boek van Prof. Dr G. Sevenster „De Christologie van het Nieuwe Testament” heeft genoemd. Ik meen dat Prof. Dr C. W. Mönnich duidelijk heeft laten zien, dat de eigenlijke wending in de vrijzinnige theologie hier ligt, omdat in dit boek geen sprake meer is van een anthropologisch uitgangspunt bij de opbouw der Christologie¹⁾.

Zeer grote bezwaren heb ik dan tegen het onder stelling I en VI gezegde. De bedoeling is duidelijk. De moderne theologie heeft zich min of meer georiënteerd aan natuur en rede. Dit is onchristelijk, ergo heeft ze zich terug te wenden tot wat het Christendom wezenlijk is n.l. Geschiedtsglaube. Het zal dus gaan om een heilsfeitentheologie. Anders gezegd: De vrijzinnige theologie moet terug naar de kerkelijke christologie en triniteit.

Dat het Christendom zich onderscheidt van mythologie is maar ten dele waar. Wij moeten vaststellen, dat het Christendom, voor een deel wortelend in het Jodendom, zelf eo ipso al een stuk mythologie meedraagt. Al is het waar, dat de godsdienst van Israël geenszins tendeert naar mythenvorming, toch is het mythisch gehalte van vele gedeelten uit ’t

O.T. onmiskénbaar, zij 't ook verbleekt en umgedeutet. Ik denk aan de studies van Gunkel op dit gebied. In een heilsfeitentheologie mag echter geen sprake zijn van mythologie. De eerste daad van de vrije soevereine God is de schepping. Hieruit blijkt wel — dat kan men phaenomenologisch al zien — dat een δημιουργος-ύλη schema volstrekt uit den boze is. Dat riekt te veel naar de mythe, die God en schepping in één, wel onderscheiden, maar niet gescheiden werkelijkheid laat samenvallen. Voorts zouden de καιροι hun wezenlijke betekenis verliezen. Zo wordt de dogmaticus gedwongen om van een creatio ex nihilo te spreken en hij moet dit tevens bijbels achten. Hier moet de exegeet zijn waarschuwendé vinger opheffen. Wel kan het bara van Gen. 1 : 1 in die richting wijzen, omdat dit woord alleen voor goddelijk handelen wordt gebruikt, maar dit geeft ons geenszins het recht op dit woord een dergelijke gewichtige constructie te bouwen. En vanaf Gen. 1 : 2 beginnen de moeilijkheden eerst recht. Het is niet onjuist, dat men hier gesproken heeft van „eine wahre mythologische Schatzkammer” ²⁾. Voorts is hier wel degelijk een aan de schepping voorafgaande oertoestand ondersteld. Barths pogingen hier licht op deze duistere plaatsen te laten vallen ³⁾ zijn te gekunsteld en te geforceerd om aanspraak op houdbaarheid te kunnen maken en U. Neuenschwander heeft deze exegese terecht aan een vernietigende kritiek onderworpen ⁴⁾. Wanneer men het geheel van de discussie overziet (voorzover dat mogelijk is), moet men Barths these „So beruht der Begriff des „Schöpfungsmythus” auf einem Missverständnis” radicaal afwijzen, daar zijn visie op het wezen van de mythe niet empirisch-inductief gewonnen is. ⁵⁾ Of het Gesamtbild van de bijbel dan de creatio ex nihilo inhoudt? Ik waag dat nog te betwijfelen niet in de laatste plaats, omdat dit een motief is, dat eerst in II Macc. 7 : 28 met zoveel woorden gezegd wordt.

Een eenmalige historische verlossing in Christus onderstelt een eenmalige historische zondeval. (Vgl. 1 Cor. 15 : 45 vv. en Rom. 5 : 12-21) Voor het oudste Christendom lagen hier geen moeilijkheden, want Adam was even werkelijk en „historisch” als Jezus Christus. Wat Gen. 3 betreft, houd ik mij liever aan de „verouderde” commentaar van Gunkel, waarin wij over deze aetiologische mythe aldus lezen: „Der Mythus erklärt also Wohl und Wehe des menschlichen Lebens: Seine besondere Auszeichnung, die Vernunft; und sein trauriges Geschick, Mühsal des Ackerbaus und Wehen der Geburt.” ⁶⁾. Dat dit hoofdstuk existentieel-historisch geïnterpreteerd moet worden ⁷⁾ is voor een heilsfeiten-theologie wel noodzakelijk, maar de text zelf geeft daar geen aanleiding toe. Ik dacht, dat de eenvoudig-historische opvatting dan nog altijd dichter stond bij de exegese e mente auctoris. Tevens moet gezegd worden, dat wij goed beschouwd in Gen. 3 niets over een zondeval lezen. Evenmin gaat 't aan om de slang met de duivel te identificeren, zomin als de dood een soort straf is. De dood is in 't O.T. de noodzakelijke grens van het menselijk leven.

Het moge waar zijn, dat de eigenlijke grond van mijn afwijzing van het historisch gehalte van de eerste hoofdstukken van Genesis ligt in het feit een dergelijk sacrificium intellectus niet te *willen* brengen (daarom duikt achter de discussie het probleem op van de verhouding geloof en wetenschap), het blijft mij een raadsel hoe het mogelijk is dit alles wel

te aanvaarden na wat wij hebben mogen leren van de godsdiensthistorische school.

Wij keren ons nu tot het andere uiteinde van het heilshistorisch schema: de eschata. Onderscheidt het Christendom zich op dit punt principieel van mythologie? In elk geval moet dan opgemerkt worden dat de godsdienst van Zarathoestra en het Mohammedanisme evenzeer Geschiedtsglaube is. Vooral in 't Parsisme neemt de eschatologie een zeer centrale plaats in. De dag van Jahweh, oorspronkelijk een Israëlietische conceptie heeft sterke invloed ondergaan van de Perzische mythologie. Dat we, wat betreft het Parsisme moeten spreken van eschatologische mythologie, zal wel niemand bestrijden. Nu dacht ik nog altijd dat de eschatologische voorstellingswereld van de laat-Joodse apocalyptiek, waarin Jezus toch geleefd heeft, al niet minder mythologisch was. Feitelijk bewijst Jezus' dood dat dit mythologie is, want het Godsrijk is niet gekomen. De critiek van de consequente eschatologie is nog altijd niet weerlegd. Merkwaardig is, dat Cullmann met zijn boek „Christus und die Zeit", mij juist veeleer overtuigd heeft van de juistheid van Schweitzers constructie, althans in hoofdlijnen. Cullmans vasthouden aan de „Heilslinie" dwingt hem tot een factum-eschatologie, waarop de futurum-eschatologie van het oudste Christendom is gefundeerd en waaraan zij haar geladenheid ontleent. Dat kan alleen, wanneer hij de structuur van het kerygma van Jezus zelf duchtig verwaarloost, die hij dan ook te zeer beoordeelt vanuit kruis en opstanding. En dan rijzen de moeilijkheden i.v.m. de beroemde texten Marc. 9 : 1, 13 : 30 en Matth. 10 : 23. Dr A. Th. van Leeuwen heeft hieraan een zeer lezenswaardig artikel gewijd in het N.T.T. ⁸⁾). Hij erkent hierin dat men faalt, wanneer men de korte tijdslimiet tracht weg te werken of te verzwakken. De pointe van deze texten ligt in de mogelijkheid van het terstond. Jezus heeft tijdens Zijn leven de parousie verwacht, hetgeen Dr van Leeuwen zeer duidelijk aantoonst juist n.a.v. Mc 13:32. Dit hangt samen met Jezus' volstrekte ontdigging. Jammer dat Dr van Leeuwen de discussie vertroebelt door te zeggen: „Wie daarop tracht af te dingen ondermijnt de absoluteitheid van het „vere homo" en doet de text onrecht aan" ⁹⁾). Dat men de text onrecht aandoet is waar, maar waarom nu met de dogmatische lading van een twee-naturenleer de Christus-figuur benadert, waardoor de texten nog meer onrecht wordt aangedaan? Te duidelijker blijken de dogmatische vooronderstellingen, wanneer van de dialectische theologie gezegd wordt, dat zij „de consequente eschatologie weer uit de dreigende verstarring heeft bevrijd, door haar van een object van vrijblijvend historisch interesse tot 't stormcentrum van het christelijk geloof te maken". ¹⁰⁾ Hetgeen Dr v. Leeuwen hier als een winstpunt boekt, kan ik niet anders dan als een zwaar verlies zien. Zonder de veel gesmade vrijblijvenheid zal men onmogelijk zich een juist beeld kunnen vormen van wat zich in 't begin van onze jaartelling in Palestina heeft afgespeeld. Het is de dialectische theologie zelf, die op zulk een gespannen voet staat met het onbevooroordeeld kritisch onderzoek.

Begin en zeker het einde van dit heilshistorisch schema dus mythologie. Een heilsfeitentheoloog moet hiervan gruwen. De weg der „Entmythologisierung" staat voor hem niet open, dus moet hij omzien naar andere mogelijkheden om dat, wat naar zijn besef de kern is van het

evangelie, te redden. Cullmann tracht de zaak op te lossen door de heilsgeschiedenis als geheel „Prophetie” te noemen ¹¹⁾, waardoor de schakel is gelegd tussen de „Ur- und Endgeschichte” enerzijds en de z.g. historische verhalen anderzijds. De laatste hebben echter afzonderlijke trekken, die een profetisch karakter hebben en als zodanig historisch niet vast te stellen zijn. Als voorbeeld noemt Cullmann de maagdelijke geboorte ¹²⁾. Afgezien van het feit, dat deze allerm minst een integrerend deel van de oud-Christelijke verkondiging is geweest, verm ag ik in de ver ste verte niet het profetisch karakter van dit naar het Hellenisme riekende theologoumenon te onderkennen ¹³⁾. Hetzelfde geldt voor de „Ur- und Endgeschichte”. De laat-Joodse apocalyptiek heeft naar mijn bescheiden mening allerm minst een profetisch karakter. Wel is Jezus’ daad zich hiervan a.h.w. meester te maken zelf wel profetisch, maar Albert Schweitzer heeft weer gelijk, wanneer hij zegt: „Dieses gewaltsame Hineinzerren der Eschatologie in die Geschichte ist zugleich ihre Aufhebung” ¹⁴⁾.

Intussen moet Cullmann, ook al brengt hij alles op de gemeenschappelijke noemer van de profetie, als een goed heilsfeiten theoloog vasthouden aan een tijdelijke ontwikkeling. Afzonderlijke trekken mogen dan wel eens als beelden beschouwd worden, voor zover ze niet het wezen van de oud-Christelijke opvatting schenden ¹⁵⁾. Men is geneigd te vragen: „Waarom zijn die afzonderlijke trekken slechts beelden?” Zo acht ik Cullmanns constructie in feite reine willekeur en verm ag ik niet mee te doen in het koor, dat de kwaliteiten van zijn boek bezingt. Expres stond ik er zolang bij stil, omdat m.i. hier duidelijk aan de dag treedt, in welke bochten men zich wringen moet om de zaak over e ind te houden. Het is weer Neuenschwander geweest, die heeft aangetoond, dat tenslotte het eigenlijke argument, waarmee Cullmann zijn constructie verdedigt, niets anders is dan: „Die Heilslinie würde ja zerstört” ¹⁶⁾. Terecht noemt hij dat een „Angst- und Wunschargument”. We zullen werkelijk in een wetenschappelijke discussie met andere argumenten op tafel moeten komen.

Wenden wij ons nu tot het midden van de tijdslijn. Hoe zijn de getuigenissen over de opstanding van Christus? Het antwoord kan niet anders luiden dan: verward. Men kan wel zeggen dat dit zulk een niet-op-menselijke-berichtgeving-berekend gebeuren is geweest, waardoor men de verwarring in de getuigenissen tracht te verklaren, maar primo verklaart dit niets en secundo doet dit te sterk denken aan het obscurum per obscurius verklaren om waarheid te kunnen heten. De opstanding van Christus onderstelt (ten minste in de zin van een heilsfeiten theologie) een leeg graf en de hemelvaart. Nergens treedt duidelijker aan de dag hoezeer zulk een theologie gebonden is aan een antiek wereldbeeld dan bij de hemelvaart. De Lutherse leer van de Communicatio idiomatum is hier onbijbels. De auteur van Acta heeft zich dit gebeuren ongetwijfeld zeer realistisch voorgesteld. Niet veel beter staat ’t met de nederdaling ter helle. De plaats in het symbolum geeft m.i. al een te duidelijke aanwijzing van de oorspronkelijke bedoeling. (Vgl. 1 Pt : 19 en 4: 6). De pogingen om dit te betrekken op Christus’ lijden aan het kruis (Heidel. Catech. Vr. 44) miskennen de oorspronkelijke intentie, die alleen kan gelden en zin heeft in het kader van een achterhaald wereldbeeld.

Van het heilshistorisch schema geldt, dat ergens de verbindingsdraad loopt met de profane geschiedenis. Derhalve komt dit schema ge-

heel in de lucht te hangen, wanneer Jezus zelf niet historisch is. Tegenover Prof. Heering heeft Dr Sperna Weiland m.i. gelijk, wanneer hij zegt, dat van alle feiten van deze geschiedenis geldt, dat ze niet historisch vaststaan. Maar waarom nu om dialectische klaarheid hiervoor gevraagd? De dialectiek kan hier de „Selbstwiderspruch” alleen maar vergroten, want geen oceaan van dialectiek vermag de waarheid weg te wassen, dat in de profane geschiedenis toch op z'n minst randverschijnselen zijn geweest van dit gebeuren (Pontius Pilatus, een leeg graf e.d.). Weer geldt dat voor het oudste Christendom hier geen moeilijkheden lagen, maar voor ons des te meer. Als ergens de heilszekerheid, waarom het Dr Sperna Weiland toch in laatste instantie te doen is, aan het wankelen komt, dan hier.

Jezus zelf niet historisch Dan rijzen de beelden op van de tegenwoordig welhaast vergeten radicale school. Helaas moet men zeggen, dat over de radicale geleerden vaak met veel onbegrip is geschreven, zodat men zich soms afvraagt of in deze gebieden nog van discussie te spreken is. Men kan de dissertatie van Dr Hartdorff beschouwen als een ereherstel aan de grootmeester van de Hollandse radicale school, Prof. Dr G. A. v. d. Bergh van Eysinga ¹⁷⁾. Dr Hartdorff komt tot de belangrijke conclusie dat de volstreckte weerlegging van de radicale stellingen niet mogelijk is. Men kan hem dankbaar zijn voor de ondubbelzinnige uitspraak, dat het apriori van zijn onderzoek de historiciteit van Jezus Christus, de door God in de wereld gezonden Redder der mensheid is geweest ¹⁸⁾. Dan echter is meteen de waarde van zijn onderzoek dusdanig gedaald, dat hier een vruchtbare discussie uitgesloten is, ook al lezen wij op dezelfde bladzijde, dat 't in theorie mogelijk ware geweest, dat een langer vasthouden aan de traditionele opvatting onmogelijk zou worden na de historische studiën van Prof. v. d. Bergh van Eysinga. Daarom ook kan Prof. v. d. Bergh van Eysinga antwoorden dat dit boek geen nieuwe gezichtspunten opent ter weerlegging van zijn standpunt ¹⁹⁾.

Met de radicale school zal het gesprek over de historiciteit van Jezus voortgezet moeten worden, want deze school stelt ons voor vragen, die niet afdoende beantwoord zijn. Ik noem slechts de vraag hoe is 't mogelijk, dat een mens zo kort na zijn dood voor God kon worden gehouden ²⁰⁾. Voorts mag men niet vergeten dat deze school ons duidelijk het karakter der evangeliën heeft laten zien. Slechts daar waar men de moed heeft belangeloos te zijn, worden beslissingen mogelijk. Terecht zegt Schweitzer: „Das moderne Christentum musz von vornherein und immer mit der Möglichkeit einer eventuellen Preisgabe der Geschichtlichkeit Jesu rechnen ²¹⁾. Ik meen dat wij hoogstens met Schweitzer zover kunnen gaan, dat wij zeggen: „Es ist also zu schlieszen, dasz die Annahme, Jesus habe existiert, überaus wahrscheinlich, ihr Gegenteil aber überaus unwahrscheinlich ist ²²⁾. Maar dat is intussen dodelijk voor een heilsfeiten-theologie.

Dat met mijn verwerping van een heilsfeiten-theologie samengaat de afwijzing van het ontologisch triniteitsdogma en de twee-naturen-leer is evident. Ik doe dat allerminst, omdat ik geen oog heb voor het moment van vroom en bewogen nadenken over de openbaring Gods en voor de kwestie van de heilszekerheid — dat alles speelt ongetwijfeld hierin een rol —, maar omdat in onze moderne tijd het Christendom m.i. daar allerminst mee gediend is. Of is 't misschien de dwaasheid van

het evangelie, waar ik niet „aan” wil? Inderdaad wil ik niet het tijdelijk bepaalde tot definitieve waarde verheffen, zomin als ik het historisch materialisme van een heilsfeitentheologie aanvaard. Overigens moet opgemerkt worden dat de dwaasheid van Chalcedon wel iets anders is dan de dwaasheid, waar Paulus het over heeft.

Voor het triniteitsdogma blijft de vraag klemmend, waarom een openbaringstriniteit noodzakelijkerwijze moet voeren tot een ontologische triniteit (dat zie ik ook als phaenomenoloog niet). In welke absurditeiten men zich moet verliezen om dit dan weer als bijbels te proclameren, kan men uit vele dogmatieken leren. Ik denk aan de theologisch-exegetische acrobatiek om dit reeds in Gen. 1 : 26 te lezen. Ik houd het er voor dat dit dogma in flagrante strijd is in elk geval met het personalistisch Godsbeeld van het O. T.

Ook hierover zou nog zeer veel gezegd moeten worden. Uitvoerige toelichting is wegens plaatsgebrek onmogelijk. Tenslotte gaat het zeker om de vraag naar de verhouding van geloof en wetenschap, hetgeen al enige malen bleek. Hierover nog slechts het volgende: Ik meen dat de wetenschap zichzelf opheft, zodra zij uitgaat van een apriori, dat zelf juist weer voor de rechtbank der wijsgerige critiek gedaagd wordt. Het wezen en het ontstaan van het Christendom moet onbevooroordeeld benaderd en beschouwd worden. Natuurlijk gaat iedereen van een apriori uit, maar dat betekent niet, dat elk apriori maar geoorloofd is. Het gaat niet aan om buiten het gegevene in een willekeurig geloof weg te vluchten om dan binnen dat kader wetenschappelijk te werk te gaan. Zo redenerend zal het Mohammedanisme voor een Christen volstrekt onverstaanbaar blijven en zal zelfs een psychiater niets kunnen beginnen, tenzij hij zelf abnormaal is. Het is juist de grootheid van de onbevooroordeelde onderzoeker, dat hij onbevangen de texten, die ons over de godsdienstige gedachten van oude tijden inlichten, benadert en dat hij de geestelijke kuisheid heeft, zichzelf zozeer uit te schakelen, dat hij ook het hem vreemde gaat verstaan. Hij heeft eerbied voor de texten, meer dan hij, die, stuitend op tegenstrijdigheden of absurditeiten deze harmoniseert resp. wegexegetiseert. Wij maken iets wezenlijks in ons kapot, wanneer wij de stem van ons wetenschappelijk geweten negeren en ons buigen onder 't juk van kerk- of schriftgezag. Doet men dit laatste toch, dan heeft men m.i. niet meer het recht op de naam wetenschappelijk werker.

Dat betekent — en nu moet het grote woord eruit — dat wij moeten streven naar een redelijke religie. Ik weet, dat velen, bij 't horen van dit woord, hun lippen smalend zullen laten krullen. Niettemin waag ik het ermee, ofschoon ik de irrationele elementen wil erkennen. Het is de taak der theologie hier naar dieper samenhang te zoeken.

Het zal dus blijven gaan om de beschouwing van een organische wereldsamenhang, om innerlijk waarheidsbesef en om de Christus des geloofs, Die naar mijn besef in de Jezus der historie de hoogste verwerkelijking heeft gehad of althans door Hem tot leven is bezielde. Vrijzinnige vaagheden? Ja, in zoverre het diepste geheimenis slechts aanduidenderwijze valt te beschrijven, maar neen, in zoverre ik — en waarlijk niet ik alleen — het ermee doen kan.

Hierbij is de geschiedenis geenszins volstrekt onverschillig. Gemythificeerde historie is van groter betekenis dan gehistoriseerde mythe,

omdat de eerste door haar werkelijkheidskarakter — hoezeer ook versluijerd — de geesten meer zal boeien, zelfs louteren en herscheppen.

Anders gezegd: In tegenstelling tot hetgeen Barth poneert, gaat het wel degelijk om „einen Zugang zu Jesus Christus unter Umgehung seiner Gottheit” ²³⁾. Een gans andere zaak is of men toch niet in het Kruisgebeuren (waarbij de vraag naar de historiciteit secundair is) een dieper en diepzinniger waarheid ziet oplichten n.l. dat in dit lijden openbaar wordt het lijden van God zelf ²⁴⁾.

Ik dacht dat de rede (de Vernunft wel te verstaan) ons noodzakelijk tot de erkenning van die waarheid zou voeren.

Amsterdam

F. R. v. d. MEULEN.

NOTEN.

¹⁾ Theologie en Practijk, 11e Jaargang, blz. 52 vv. en 81 vv.

²⁾ Citaat bij H. Gunkel, Genesis, 1910³, S. 103.

³⁾ Karl Barth, K. D. III/I, S. 112-129.

⁴⁾ U. Neuenschwander, Protestantische Dogmatik und das Problem der biblischen Mythologie, 1948. S. 96-100.

⁵⁾ K. Barth, a.w. S. 93.

⁶⁾ H. Gunkel, a.w. S. 29.

⁷⁾ Prof. Dr Th. L. Haitjema, Dogmatiek als apologie, 1948; blz. 190 v.

⁸⁾ Ned. Theol. Tijdschrift, 5e Jaargang, blz. 65 vv.

⁹⁾ blz. 79.

¹⁰⁾ blz. 66.

¹¹⁾ O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946. S. 84.

¹²⁾ S. 86.

¹³⁾ Walther Koehler, Dogmengeschichte, 1943. S. 134; S. 227-231 Prof. Dr G. Sevenster wijst in zijn boek: „De Christologie van het Nieuwe Testament”, 1946² (blz. 133-141), op het feit, dat de texten in de richting van O.T.ische gegevens wijzen. Ik dacht, dat men dan nog hoogstens kan spreken van een Joodse vorm. De gedachte zelf is zo onjoods mogelijk.

¹⁴⁾ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913² S. 437.

¹⁵⁾ O. Cullmann, a.w. S. 92.

¹⁶⁾ U. Neuenschwander, a.w. S. 101-110.

¹⁷⁾ Dr Hartdorff, Historie of historisering? 1950.

¹⁸⁾ blz. 204.

¹⁹⁾ Prof. Dr G. A. v. d. Bergh van Eysinga, Godsdienst-wetenschappelijke Studien IX, blz. 5.

²⁰⁾ Prof. Dr G. A. v. d. Bergh v. Eysinga, Verklaring van het Evangelie naar Mattheus, 1947; blz. 244.

²¹⁾ A. Schweitzer, a.w. S. 512.

²²⁾ S. 564.

²³⁾ K. Barth, K.D. I/2 S. 150.

²⁴⁾ Vgl. Prof. Dr L. J. van Holk, De boodschap van het Vrijzinnig Christendom, 1939.

N a w o o r d :

Met een uitvoerig antwoord op deze „Kanttekeningen” — die waarlijk enkele belangrijke vragen opwerpen — wacht ik liever totdat evt. andere reacties binnengekomen zijn. Intussen moge nu al worden opgemerkt dat de kanttekeningen betreffende de verhouding van wetenschap en geloof goeddeels hun antwoord vinden in de laatste toevoeging in mijn referaat, terwijl de opmerkingen van dhr Van der Meulen over mythologie en geschiedenis m.i. te gewelddadig een volstreekte scheiding tussen beide aanbrengen.

J. SPERNA WEILAND.

Een nieuwe afdeling van het Oecumenisch Instituut te Céligny

Onlangs is onder de auspiciën van het Oecumenisch Instituut, in samenwerking met de Universiteit van Genève, gesticht de „Graduate School of Ecumenical Studies” onder leiding van Prof. Dr H. Kraemer. De bedoeling van deze school is: een nieuwe generatie van dienaren der kerk grondig te vormen op oecumenisch gebied, zodat zij, die hier de achtergrond, doeleinde en problemen van de Oecumenische Beweging hebben bestudeerd, in hun respectievelijke landen de pioniers van deze beweging kunnen worden. Het programma van de school omvat: Geschiedenis en problemen van de Oecumenische Beweging; de Kerk in het Nieuwe Testament; de aard van de Kerk en haar eenheid; de Lutherse kerken; de Orthodoxe kerken; de theologie van zending en evangelisatie; stromingen in het huidige christendom; de christelijke kritiek op Kapitalisme, Socialisme en Communisme; de bijbelse grondslag van de sociale ethiek; bijbelstudie, werkseminaries over deze onderwerpen. De voertaal is Frans, Duits of Engels. De docenten komen uit verschillende landen en kerken. Enkele namen: Dr. Evdokimov. (Parijs), Prof. Freytag (Hamburg), Prof. Leenhardt (Genève), Prof. Molland (Oslo), Rev. Niles (Ceylon), Prof. Pauck (Chicago), Rev. Preston (Manchester). En last not least Prof. Kraemer en Dr Visser 't Hooft. Een getuigschrift wordt uitgereikt aan allen, die een semester met goed gevolg de lessen hebben bijgewoond. Een diploma wordt gegeven aan allen, die een universitair theologisch of ander examen hebben afgelegd, dat ongeveer gelijk staat met dat van cand. theol. in Genève en die een scriptie hebben ingeleverd, die door de School is aanvaard. Het leven in een oecumenische gemeenschap is een even belangrijk onderdeel van deze school als het volgen van de voordrachten. Hier zal gelegenheid zijn om elkaars geloof en geloofsvorm werkelijk mee te denken en mee te leven. Toelatingseis is: Minstens twee jaar universitaire studie. Zij, die dit niet hebben, kunnen toehoorder worden. De kosten bedragen voor logies Sw. Fr. 270.— per maand en voor lessen Sw. Fr. 100.—. Een aantal gehele of gedeeltelijke beurzen is beschikbaar in bepaalde gevallen. De duur van het eerste trimester is: Eind Sept. 1952-begin Febr. 1953. Verdere inlichtingen bij: Dr Boerwinkel, de Horst, Driebergen.

Prijsvraag

Bestuurders van het Haagsch Genootschap tot Verdediging van de Christelijke Godsdienst schrijven de volgende prijsvraag — om beantwoord te worden voor 1 Mei 1954 — uit:

„Het Haagsch Genootschap vraagt een kritisch onderzoek naar de betekenis van C. G. Jung's leer over de archetypen voor de beoefening van de godsdienstwetenschap.”

De schrijvers geven hun naam niet op, maar tekenen hun verhandeling met een motto, en zenden die met een verzegeld naambiljet, dat hetzelfde motto tot opschrift heeft, portvrij aan de secretaris van het Genootschap, Dr A. H. Haentjes, Emmalaan 12, Baarn.

Boekbesprekingen

Dr H. J. Heering, *Wegwijzer door de Bijbel*, deel I: Het Nieuwe Testament. Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam; 1952; 210 blz. ing. f 4.90. geb. f 5.90.

Dit boekje, geschreven door één der vroegere redacteurs van ons blad, is in de eerste plaats bestemd voor theologisch niet-geschoolde Bijbellezers.

Het geeft een algemene inleiding op het N. T. en vervolgens een pericoopegewijze bespreking der afzonderlijke geschriften, telkens voorafgegaan door aparte inleidingen. De brieven van Paulus zijn chronologisch geordend. Bij de Handelingen wordt steeds naar deze brieven verwezen op het moment der vertelling dat Paulus ze moet hebben geschreven.

Niet het hele N.T. wordt behandeld. Er is sprake van een „leeskeuze”. Hier en daar vervalt een vers, een pericoop of zelfs een geheel „boek” (Judas). Het betreft daar gedeelten, die naar het oordeel van de schrijver, de huidige lezer van het N.T. niet kunnen aanspreken. Met zijn geschrift beoogt hij n.l. de actuele betekenis van het N.T. naar voren te laten komen.

Het boekje is helder en in schone stijl geschreven. Talrijk zijn de fraaie typeringen (b.v. de bijzonder mooie beschrijving van Athene, n.a.v. Hand. 17, blz. 114, 115) en aphoristische uitdrukkingen (b.v. einde inleiding op Colossenzen, blz. 157). Dr Heering is ook een bekwaam kenner der N.T. ische kwesties, getuige vooral zijn knappe inleidingen, al moet gezegd dat hier en daar wel eens wat vlot een knoop doorgehakt wordt. (zie b.v. inleiding II Cor., blz. 139).

Wie zich de moeite geeft, na te gaan welke gedeelten bij de leeskeuze zijn weggefallen, bemerkt dat dit er nog vrij veel zijn. Zorgvuldig zijn b.v. alle zog. realistisch-eschatologische gedeelten vermeden, het hele N. T. door. Ook stukken die cru zijn voor onze humane inzichten worden gepasseerd (b.v. Luc. 19 : 27; Hand. 5: 1-11). Toch staan deze dingen volkomen gaaf in het N.T. en wie daarin wil ingeleid worden, vraagt ook wegwijzers door deze gebieden. *Kan* men wel zekere stukken van het N.T. isoleren, zonder te verliezen aan goede kijk op het geheel?

Iets meer verantwoording op dit punt zou het boekje niet ontsieren.

Deel II: Het Oude Testament, is reeds in voorbereiding.

Delft

G. MOLENAAR.

Gustav Hölscher, *Das Buch Hiob*, Zweite verbesserte Auflage, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1952, 102 S., D. M. 7.

Dit goed geschreven deel van het commentaar „Handbuch zum alten Testament” is weer op de bekende wijze samengesteld: Inleiding, vertaling (pericoopegewijs) met taalkundige en tekstcritische aantekeningen en commentaar.

Volgens de schrijver heeft de dichter voor de zog. Rahmenerzählung wel gebruik gemaakt van een bestaand volksverhaal (cf. Ez. XIV), maar hij heeft dit niet onveranderd weergegeven. In elk geval heeft men z.i. bij het zoeken naar tegenstellingen tussen het proza en het poëtische gedeelte van het boek Hiob de critiek te veel op de spits gedreven.

De mythologische verklaring van het lijden van de rechtvaardige, die in de „Rahmenerzählung” wordt gegeven (weddenschap tussen God en Satan) neemt de dichter wel over, maar deze bevredigt hem niet.

Zijn oplossing vindt men in het gesprek van Jahweh met Hiob. De uitvoerigheid, waarmee in deze passage de wonderen van de natuur beschreven worden, toont hoe belangrijk dit punt voor de dichter was: denn gerade diese Wunder der Natur beweisen ihm dass Gottes Weisheit zwar höher ist als menschliche Vernunft.

Dus hier toch een tegenstelling tussen Rahmenerzählung en gedicht? Men vraagt zich wel af of het voor de schrijver van het boek Hiob even moeilijk was als voor ons om deze twee oplossingen op de een of andere wijze met elkaar in verband te brengen. De argumenten die de schrijver aanvoert voor de datering (tussen 400 en 200), zijn zwak. Stijl en taal zijn hiervoor weinig doorslaggevend, vooral waar het gaat om een dichtwerk, dat niet in Palestina is ontstaan. „Kühnes Anrennen gegen die Tradition” (S. 7) plaatst het boek al evenmin in de Hellenistische tijd. Vele eeuwen daarvoor vindt men dat al in het Gilgamesj-epos.

L. A. E.

In dit boekje beschrijft Von Rad de heilige oorlog in het oude Israel als een oorspr. defensieve oorlog gevoerd door het stammenverbond (idealiter!), onder leiding van Jahweh, de verbondsgod.

Toen echter in de tijd van David het beroepsleger in de plaats van de heerban ging treden, werd de oude sacrale vorm van de heilige oorlog meer en meer uitgehold, maar in de litteratuur („nachsalamonische Novellistik“) werd de herinnering hieraan bewaard, zij het ook dat men de heilige oorlog idealiseerde als absoluut Jahweh-wonder en als 't tegengestelde van het gebruikmaken van wapens (val van Jericho, Gideon en de Midianieten, doortocht door de Schelfzee, David en Goliath:). Jesaja wilde deze geidealiseerde vorm van heilige oorlog in de praktijk verwerkelijken (cf. Jes. XXX : 15).

De rijkste bron over de beschrijving van de heilige oorlog is Deuteronomium, waarin veel oud materiaal bewaard is gebleven, ook al is het stempel van een nieuwe tijd, i. c. de voorstelling van de heilige oorlog als godsdienstoorlog met als doel de uitroeiing van alles wat met de Kanaänietische cultus samenhangt, er op gedrukt.

Ik kan dit interessante en goed gedocumenteerde boekje van harte aanbevelen.

L. A. E.

Percy C. Ainsworth: *Jezus en de Stilte*. Geb. f 2,50.
Uitg. T. Wever, Franeker.

Volgens het ten geleide schreef de dominee-dichter Ainsworth in 1912 onder de titel „The Silences of Jesus“, een bundeltje beschouwingen over de betekenis van de stilte in het leven van Jezus en in het Koninkrijk Gods.

Dit engelse boekje werd door de heer Poort vertaald en van een inleiding voorzien.

In dit ten geleide wordt het een en ander over Percy Ainsworth meegedeeld.

Hij was predikant bij de Methodistische gemeente in verscheidene plaatsen in Engeland en stierf op zes-en-dertigjarige leeftijd in 1909.

Na zijn dood werden enkele bundels meditaties en preken, tevens een gedichtenbundel van hem uitgegeven, die vele herdrukken beleefden.

Na lezing van dit goed vertaalde boekje verwonderden ons de engelse herdrukken niet.

Wellicht dank zij de dichter in de dominee komen bepaalde trekjes in het evangelie naar voren die wel eens over 't hoofd gezien kunnen worden. Het heeft geen zin, hier citaten te geven, want bij ieder is de ontdekking verschillend.

We geven slechts de titels van enkele hoofdstukken door met enige verklaring.

„De jaren van Stilte“ handelend over de eerste dertig jaren van Jezus' leven. Dit wordt gevolgd door twee meer algemene hoofdstukjes over Jezus en de stilte. De titels zijn „De uren van stilte“ I en II.

„De stilte der liefde“ gaat over „Het geval van de Kananese vrouw met haar van de duivel bezeten dochter“.

Het boekje eindigt met weer twee algemene beschouwingen over „De stille komst van het Koninkrijk“.

Het is veel waard temidden van de theologie dit boekje te lezen om dan het oordeel van Prof van Rhijn te beamen, die het „een fijn boekje“ noemde.

Kampen.

GERARD DE JONG.

Bekennende Kirche: Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Chr. Kaiser Verlag München 1952. Prijs D.M. 13.50.

Een zeer belangrijk boek voor diegenen, die de Duitse dogmatiek en kerkgeschiedenis na 1933 willen leren kennen. De 60e verjaardag van Martin Niemöller is meer geworden dan alleen een aanleiding tot het uitgeven van dit „Festschrift“, hier wordt een doorsnede gegeven, door sommigen in de lengte, door anderen in

de breedte, van de „Bekennende Kirche”. *Karl Barth* opent de rij met een voortreffelijk artikel over „Barmen”, waarbij hij de taak en de plaats van de Barmer Thesen van 1934 duidelijk stelt: geen „Barmer Romantiek”, geen „Barmer Orthodoxie”, „Barmen war ein Ruf nach vorwärts” (p. 17). Van belang zijn ook de artikelen van *Ernst Wolf*: *Theologie am Scheideweg*; *Heinrich Vogel*: *Wesen und Auftrag der Kirche*; *Helmut Gollwitzer*: „Wollen wir heute Lutherisch oder Reformiert sein”, met de behartenswaardige conclusie „weder lutherisch noch reformiert, sondern immer bessere Schüler der Heiligen Schrift.” (p. 74).

Er zijn ook meer „interne” artikelen, handelende over de organisatie en de werkwijze van de „Bekennende Kirche” (o.a. *Kurt Scharf*: der Pfarrernotbund, *Herbert Mochalski*: der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland)

Persoonlijk getinte opstellen, over Dachau, over Niemöllers „Berufung”, een verjaardagstoespraak op 14 Januari 1942 in Dachau gehouden, een herinnering aan de vriendschap tussen Niemöller en de Franse Pastor Marcel Sturm; kortom een keur van artikelen, geschreven door 37 auteurs geven dit boek meer dan alleen betekenis voor deze tijd.

Dat Dr H. Berkhof onder het opschrift „die Bekennende Kirche in den Niederlanden” de nieuwe koers in de Ned. Herv. Kerk bespreekt, geeft een te schrale indruk van het leven op het Nederlandse kerkelijke erf. Er gebeurt buiten de Ned. Herv. Kerk ook wel iets. De opmerking van Eivind Berggrav in zijn artikel over Noorwegen: „eine bekennende Kirche ist nicht immer demonstrel” (pag.216) geldt ook voor die kerken in Nederland die geen Ned. Hervormd etiket dragen!

Warns

J. T. N.

Hermann Diem: *Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme.* Chr. Kaiser Verlag, München 1951. 280 S. Brosch. DM. 13. — Geb. DM. 14.80.

Dit boek is wat we zouden kunnen noemen een „Inleiding tot de Theologie” of ook een „theologische encyclopaedie”: maar het heeft — vergeleken met wat gewoonlijk aan „Inleiding tot de Theologie” gegeven wordt — toch een eigen karakter. Het geeft niet een overzicht van wat in de verschillende „vakken” van de theologische encyclopaedie aan de orde komt (zoals bv. de — trouwens in verschillende opzichten verouderde — *Einführung in das theologische Studium* van P. Wernle), maar een systematische doordenking van de vraagstukken die met het bestaan van de theologie als „kirchliche Wissenschaft” gegeven zijn, en een theologische „Begründung” van de „Kirchlichkeit” (S. 8) van de theologie. Dat de theologie van K. Barth den schrijver in deze richting gedreven heeft verwondert ons bij deze getrouwe vaandeldrager van de dialectische theologie niet! — Verheugend is dat H. Diem wanneer hij de theologie als „kirchliche Wissenschaft” alleen legitiem acht tegelijk zich verzet tegen de R. K. opvatting van de „Kirchlichkeit” van de theologie, volgens welke „ihre „Kirchlichkeit” (nur darin) besteht . . . dasz sich die Theologie einem kirchlichen Machtspruch zu beugen hat” (S. 9): een opvatting die trouwens ook buiten de R.K. Kerk te vinden is, bv. wanneer Landesbischof D. Bender n.a.v. de theologie van Rud. Bultmann verklaart dat „die Gemeinde Jesu Christi dazu nur ein klares Nein sagen (musz) und ihre Pfarrer und Theologie-studenten ermahnen, bei dem apostolischen Zeugnis von der wahrhaften Auferstehung Jesu zu beharren” (cit. S. 9). Op deze wijze krijgt de theologie alleen de taak de leer van de Kerk apologetisch te dienen, terwijl de leer van de Kerk zelf als „summa veritas” aan de theologie grenzen stelt. Toch zou het niet goed zijn — zo zegt H. Diem terecht — uit verzet tegen deze opvatting van de „Kirchlichkeit” der theologie te vergeten dat theologie wezenlijk „Dienst der Kirche” (S. 22) is en niet „Wissenschaft von der Religion” (K. Müller) zoals een achter ons liggend tijdvak met een eenzijdige opvatting van „wetenschap” wilde! De taak van de theologie is dan volgens H. Diem (geheel in navolging van K. Barth) „der Kirche zu helfen, dasz diese das von ihr vernommene Reden Gottes in ihrem eigenen Reden *sachgemäß* weitergibt” (S. 22): zo is dan het uitgangspunt en het doel waarop alles gericht is voor de theologie als wetenschap in dienst der Kerk de Theo-logie als „Reden Gottes”: theologie is voor alles *ὑπακοή*! En in deze *ὑπακοή* tegenover het „Reden Gottes” (niet tegenover de beslissingen van het „magisterium ecclesiae” of tegen-

over de formulieren van enigheid!) ligt het *critisch* karakter van de theologie onmiddellijk besloten! Het boek van H. Diem is verder voor alles gewijd aan een ontwikkeling van de consequenties van deze „Kirchlichkeit” der theologie voor de exegese van de H. Schrift (het Bijbels *Getuigenis*!) en de wetenschap van de geschiedenis der Kerk: daarmee een ontwikkeling van het oude thema „Geloof en Wetenschap”. Het is zo een boek dat werkelijke grondvragen van de theologie stelt en dat niemand ongelezen mag laten die weet dat deze grondvragen de werkelijke vragen zijn waarvoor de theologie gesteld is.

Brouwershaven

J. S. W.

Dr W. F. Golterman: Liturgiek serie Theologia uitg. de Erven F. Bohn N.V. Haarlem. Prijs f 5.90 ingen., f 7.50 geb.

Het was te verwachten, dat er een „volledig” boek over liturgie in ons land zou verschijnen. Dat dit door Dr W. F. Golterman geschreven is, kunnen zijn leerlingen niet anders dan toejuichen. Zijn boek „Liturgiek” maakt een zeer geëgen indruk, is systematisch ingedeeld: I. Prolegomena, II. Beschrijvend gedeelte, III. Dogmatisch gedeelte, IV. Practisch gedeelte.

De definitie van Dr Golterman kunnen wij onderschrijven: „eredienst is het complex van woorden en handelingen waarin de christelijke gemeente het haar geschonken geloof vertolkt, teneinde daardoor bij te dragen tot aanbidding Gods” (pag. 8). Maar wanneer gezegd wordt (pag. 14): „de eredienst is een complex van bewegingen van boven naar beneden en van beneden naar boven”, dan gaat ons dat te ver. Er is alleen een „beweging” van God naar de mens en niet omgekeerd: er kan alleen sprake zijn van een antwoord daarop van de mens, o.a. in de eredienst.

Over het sacrament (pag. 81vv) zijn zeer mooie bladzijden geschreven. De controverse tussen Rome en de Reformatoren komt scherp en helder gesteld aan de orde, terwijl eindelijk ook eens de opvattingen van Menno Simonsz vermeld worden. Ook de discussie tussen (wijlen) prof. v. d. Leeuw-Noordmans-Lekkerkerker vindt een brede bespreking. Weldadig doet het aan, dat dit boek zo bewust oecumenisch is ingesteld en dat Odo Casel, het Oud-Katholicisme, de Orthodoxie en het Anglicanisme behandeld worden.

Dr Golterman wijst — op grond van het *ἐφραζ* van de incarnatie — de R.K. opvatting en de opvatting van prof. v. d. Leeuw af, omdat beide opvattingen niet voldoende rekening houden met de afstand tussen God en Wereld en met de unieke betekenis van Christus. Wij geloven, dat de incarnatie aangelegd is op de verzoening en dat de verzoening het noodzakelijke gevolg is van de incarnatie. Maar wij geloven ook, dat wij de incarnatie enerzijds niet mogen overwaarden ten koste van de verzoening (prof. v. d. Leeuw), anderzijds deze ook niet mogen onderwaarden ten voordele van de verzoening, zoals wij bij Dr Golterman menen te vinden (p. 89).

Het komt ons voor, dat Dr G. ten onrechte „teken” en „symbool” vervangt door „chiffre”. Het begrip chiffre, aan de filosofie van Karl Jaspers ontleend, heeft van huis uit een geheel andere inhoud en draagt bovendien een geheel andere signatuur, dan dat het de woorden „teken” en „symbool” zou kunnen vervangen: „Der Chiffre ist das Sein, das Transcendenz zur Gegenwart bringt” (Jaspers: Philosophie III Metaphysik 1932 bldz. 136vv gecit. pag. 72). Wij zouden het begrip chiffre in de theologie kunnen accepteren als de transcendentie hier niet door Jaspers in Kantiaanse zin was opgevat, zodat het fundamenteel verschilt van het begrip transcendentie in de theologie. Waarom „teken” te vervangen? Het is voldoende geladen en repressenteert in de theologie toch de „betekende zaak”?

De wijze, waarop Dr Golterman de leer der voorkomende genade weet te honoreren en desondanks op theologische gronden de kinderdoop moet afwijzen, is o.i. bijzonder geslaagd (pag. 107) wij mogen de schrijver dankbaar zijn voor de zeer mooie bladzijden, die hij aan de Heilige Doop wijdt (pag. 99vv). Het is jammer, dat dit boek een compacte massa is geworden, waarin alles — zeer systematisch — achter elkaar en boven elkaar gestapeld ligt. Het werk krijgt daardoor een compilerisch karakter. De stijl zorgt hier niet voor een tegenwicht (hinderlijk is het veelvuldige „opmerken” en „opmerking”).

Desondanks hebben wij met dit boek stellig een aanwinst gekregen, vooral door de diepgaande bespreking van de stof.

Enkele onjuistheden: beaccentuering (p. 9) is geen Nederlands: nadruk leggen op. Op p. 24 werd de Doopsgezinde kerk te Edam vergeten; geëigend (p. 25) : geschikt; catechumenorum (p. 31) : catechumenorum; profieren (p. 73) : profeten. Op pag 162 zouden wij willen veranderen: „en in geloof vertrouwen wij zijn ziel toe” in: „en in geloof vertrouwen wij hem (haar) toe ...”

Warns

J. T. N.

Ds Joh. Jansen: Korte verklaring van de Kerkorde der Geref. kerken. 3e druk. 410 pag. Uitg. J. H. Kok - Kampen. Geb. f 10.50.

Een waardevol boek voor ieder, die zich moet bezig houden met het kerkrecht, zoals dat binnen de kring der Geref. Kerken is vastgesteld. De herdruk van deze commentaar werd aanzienlijk uitgebreid door de toevoeging van nieuwe besluiten aan de kerkorde gedurende de laatste 15 jaren, waaronder het besluit inzake de zelfstandigwording der Geref. Kerken in Indonesië. De auteur toont zijn nauwkeurigheid o.m. door de bespreking van enkele oorspronkelijke artikelen der D.K.O. die den Geref. Kerken in later jaren door andere vervingen. Zo b.v. bij de artt. 51 en 64.

Deze uitgave zal ongetwijfeld zijn weg weer vinden!

Zwolle.

G. v. H.

N. H. Sjøe: Kristelig Etik. 3. Udgave. C. E. C. Gads Forlag, Kobenhavn 1951. 487 S. Kr. 32.00.

Deze ethiek heeft zijn bekendheid stellig voor een niet gering gedeelte te danken aan de waarderende woorden die K. Barth in K. D. III : 4 daaraan gewijd heeft. Het feit dat K. Barth waarderende woorden aan dit boek gewijd heeft zegt intussen al iets. Het zegt in ieder geval dat dit gedegen boek boven het gemiddelde uitsteekt: en het zegt in ieder geval ook dat de „structuur” van dit boek de instemming van K. Barth heeft. Dat is geen wonder: want N. H. Sjøe is een van de pioniers van een ethiek die er volkomen ernst mee maakt „dat de ethiek zou moeten worden behandeld als een .. deel van de dogmatiek” (a.w. blz. 11): niet alleen de verwerkelijking van het Goede, ook de Kennis van het Goede is alleen mogelijk door de Openbaring in Christus. Met deze stelling wordt afgerekend met de „traditie” die sedert de emancipatie van het natuurrecht in de Verlichting de Christelijke ethiek bedreigde en die op klassieke wijze gestalte heeft gekregen in de ethiek van W. Herrmann (waar het geloof eigenlijk wordt tot een „middel” om het ook zonder geloof gekende Goede te verwerkelijken!). „Goed is wat God wil” — deze eenvoudige stelling, wordt hier weer volledig ernstig genomen: met de consequentie dat een autonome ethiek (I. Kant) dan ook onmogelijk is en dat een Christelijke ethiek alleen mogelijk is op grond van een gehoorzaam luisteren naar het Woord van God! Want alleen uit het Woord van God is het mogelijk de wil van God te leren kennen. „Creaturae voluntati caussa et ratio praescribitur, sed non Creatoris voluntati, nisi alium illi praefeceris creatorem”: deze woorden van Luther — die de hier liggende vraagstukken misschien iets te eenvoudig stellen! — worden met instemming aangehaald. Het gehele vraagstuk van de „natuurlijke theologie” wordt door den schrijver met een vluchtige verwijzing naar K. Barth ter zijde geschoven: God wordt alleen gekend wanneer Hij zich te kennen geeft in de openbaring in Christus door de H. Geest! Strak antithetisch wordt zo de verhouding tussen autonome ethiek en theologische ethiek (al wordt niet in navolging van K. Barth Gen. 3 als „verklaring” van het bestaan van een autonome ethiek aangewezen).

Maakt de schrijver zo op gewelddadige wijze een einde aan een eeuwenlange discussie over de legitimiteit van de „theologia naturalis” en de daarmee implicite gegeven „ethica naturalis”, verder is deze ethiek vol van zeer wijze opmerkingen die we met grote dankbaarheid lezen en die tonen dat hier een psychologisch geschoolde schrijver aan het woord is die de noden van het mens-zijn kent. Is het met de meeste ethieken zo dat de theologische „Grundlegung” het meest interessant is en dat de concrete, met het Christen zijn in deze wereld gegeven, ethische vragen aarzelend en op weinig relevante wijze behandeld worden, hier is stellig het omgekeerde het geval. En daarom is dit — ondanks de „dialectische” eenzijdigheid — toch een waardevol boek.

Brouwershaven

J. S. W.

Søren Kierkegaard: Philosophische Brocken — De omnibus dubitandum est (Gesammelte Werke 10. Abt.) Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf — Köln 1952. 192 S. Geb.
 Søren Kierkegaard: Die Schriften über sich selbst (Gesammelte Werke 33. Abt.) Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf — Köln 1951. 176 S. Geb.

De eerste delen van de grote vertaling van de werken van Kierkegaard door Em. Hirsch werden kort besproken in de aflevering van V. Th. van September 1951. Inmiddels is deze vertaling voortgezet met twee — weer typografisch uitstekend verzorgde — belangrijke delen. Het belangrijkste is stellig het deel waarin *Philosophiske Smuler* (Samlede Vaerker IV: 173-272) van 1844 en de „vertelling” *De omnibus dubitandum est* (Papirer IV B I: 103-150) van 1842-1843 zijn opgenomen. In deze werken wordt de „ironische” kritiek op het Idealisme uit de vroegere werken verdiept en de existentiële momenten van Kierkegaards denken treden hier sterker naar voren: hier gaat het er om „die letzten ... Bedingungen christlicher und menschlicher Existenz dialektisch durchzuklären (S. IX), hier krijgt het hoofdthema van zijn denken „Humanitas — Christianitas” zijn eerste systematische uitwerking. Door de uitstekend verzorgde vertaling en de uitvoerige „Anmerkungen” heeft Em. Hirsch hier voor een waarlijk klassieke weergave van de *Philosophiske Smuler* gezorgd: de fijnere wendingen van de Deense tekst zijn gewoonlijk goed weergegeven, de achtergrond van vele toespelingen wordt door de „Anmerkungen” duidelijk gemaakt. — In het andere deel wordt een vertaling gegeven van *Om min Forfatter-Virksomhed* (Samlede Vaerker XIII: 487-509) van 1851 en van *Synspunctet for min Forfatter-Virksomhed* (Samlede Vaerker XIII: 511-612), na de dood van S. Kierkegaard door zijn broer P. Chr. Kierkegaard in 1859 uitgegeven. Interessant is de uitvoerige analyse van de genesis van deze werken die door Em. Hirsch aan de hand van de dagboeken van Kierkegaard gegeven wordt. De bedoeling van Kierkegaard met deze werken is geweest nadrukkelijk te zeggen: „Der Gesichtspunkt für die ganze Wirksamkeit als Schriftsteller ist, dass der Verfasser religiöser Schriftsteller ist” (S. 50). Tegelijk zijn deze werken verhullende levensschetsen van Kierkegaard zelf en ook daarom belangrijk voor het verstaan van de werken die vroeger geschreven werden. We hopen dat het Em. Hirsch en Eugen Diederichs Verlag gelukken zal deze Kierkegaard-editie voort te zetten: want met deze Kierkegaard-editie wordt waardevol werk verricht!

Brouwershaven

J. S. W.

Ph. Kohnstamm, Hoe mijn „Bijbels Personalisme” onstond. Tweede druk, H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V. Haarlem 1952, 48 blz., ing. f 1.90.

Met dankbaarheid valt de verschijning te vermelden van de tweede druk van deze reeds in 1934 verschenen autobiographische schets. Autobiographie in de volle zin van het woord wil dit boekje niet bieden, zoals Professor Kohnstamm bij zijn voorbericht in de eerste druk zelf uitdrukkelijk vermeldde, doch „slechts een schets, niet onbescheiden breed, om te laten zien, hoe mijn kijk op leven en wereld is gegroeid, hoe er leiding en tekening in mijn leven is gekomen”.

Ons treft de prettige en zakelijke wijze, waarop deze grote man ons enkele beslissende wendingen in zijn leven schildert en wij menen, dat Dr G. A. Kohnstamm zeker gelijk heeft, wanneer hij in zijn voorwoord tot de tweede druk zegt, dat „voor allen, die hem van nabij gekend hebben, of uit zijn werken nog zullen ontmoeten”, dit boekje toch wel „de beste sleutel” blijft tot het verstaan van „een anders onbegrijpelijke ontwikkelingsgang van deze merkwaardige universele gestalte”.

Groningen.

A. J. N.

H. van Praag, Philip Abraham Kohnstamm, Een man Gods, W. ten Have N.V., Amsterdam, 1952, 24 blz. f 1.50.

In dit kleine geschrift wordt Professor Kohnstamm op bescheiden, doch zeer warme wijze herdacht. Een beknopte levensbeschrijving toont ons zijn veelzijdige leven, dat zo veelzijdig kon zijn, omdat „wie verstaat, dat God één is, ontdekt, dat

Hij alles in allen is Zijn all-roundness was de consequentie van zijn keuze, God volkomen lief te hebben'. Waardevol zijn de Biographische Aantekeningen, die hoewel niet volledig, toch een goede orientatie bieden.

Groningen.

A. J. N.

Dr C. H. van Os, Moa-Moa, Het moderne denken en de primitieve wijsheid, J. M. Meulenhoff, Amsterdam, 176 blz., geb. f 7.90.

Men beoordeelt een boek als het onderhavige niet zonder enige aarzeling. Niet alleen omdat het hier het werk betreft van een bekend mathematicus, hoogleraar te Delft, maar vooral omdat men het boek ondanks sympathieke aspecten uiteindelijk toch slechts kan afwijzen.

Hoewel de schrijver uitdrukkelijk zegt, dat het hem niet om wetenschappelijke resultaten is te doen, heeft zijn werk verstrekkende pretenties: Dr van Os heeft de gigantische taak op zich genomen temidden van het afbrokkelen van vele zekerheden de weg te wijzen naar een nieuwe structuur van menselijk zijn, die bezig is door te breken en waarvan wij de komst dienen te bespoedigen. Hij spreekt van een kosmisch eenheidsbesef, waartoe men kan geraken door terug te keren tot de levende krachten, die in de prille jeugd van het mensdom werkzaam waren. Deze regressie tot een archaisch stadium van menszijn vormt het thema van wat men zijn prediking zou kunnen noemen.

Moa-Moa laat zich gemakkelijk lezen. Dr van Os schrijft vlot en verrast ons door een grote verscheidenheid van materiaal, waaruit zijn levendige en veelzijdige belangstelling spreekt. Het doet goed te zien hoe hier de grenzen van het vak-specialisme ingrijpend worden doorbroken.

Wat op deze wijze het aantrekkelijke van het boek uitmaakt, vormt echter eveneens zijn opvallende zwakte. Op zichzelf is het thema stellig niet nieuw; sedert de opkomst van het vitalisme is het welhaast tot gemeengoed geworden. Voor zover de schrijver het thema evenwel op eigen wijze behandelt, komt hij tot allerlei gezochte constructies en duistere verbindingen, die bedenkelijker zijn, naarmate zij vlotter worden opgedist. Uiteraard weet Dr van Os ons interessante dingen te vertellen, wanneer hij over begrippen als ruimte, tijd en causaliteit handelt. Wanneer hij evenwel andere gebieden betreedt: godsdienstgeschiedenis, parapsychologie, biologie en wat niet al, weet hij maar zelden te ontkomen aan vaagheden, verwrongen tekeningen — niet in de laatste plaats, waar hij over het christelijk geloof spreekt — en scheve interpretaties.

Men kan al lezende een gevoel van wrevel dan ook niet onderdrukken over het feit, dat over onderwerpen van eminent belang op zo vlakke en oncritische wijze wordt gesproken. Ook buiten het gebied der moderne natuurwetenschappen mogen popularisering in de goede zin van het woord en amateurisme toch waarlijk niet vereenzelvigd worden! Voor zover de lezer in de behandelde levensgebieden enigermate is ingeleid, slaagt Dr van Os er maar zelden in hem te overtuigen. Voor zover de lezer dit niet is, loopt hij gevaar enkele onverteerde en in deze vorm onverteerbare gedachtenbrokken tot zich te nemen, waaraan vandaag de dag werkelijk geen tekort bestaat. Wij kunnen tenslotte lezer, uitgever noch schrijver met de verschijning van dit werk complimenteren.

Groningen

A. J. N.

Friedrich Schneider: Erkenntnistheorie und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 45. Band — 1. Heft). C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950. 182 S. Brosch. DM. 16.20.

Terecht ziet Fr. Schneider in de kennistheorie één grote en beslissende tegenstelling doorwerken, die tussen „fenomenalisme” (waaronder vallen „sowohl der Idealismus eines Fichte als auch der Kritizismus eines Kant . . . als auch der sogenannte „kritische Realismus” — a.a.O. S. 17) en realisme. Zijn boek is een adstructie van de stelling dat alleen een realistische kentheorie recht doet aan de religie en dat dus de theologie een realistische „Begründung” nodig heeft. De theologie voor Descartes was realistisch, maar onder invloed van Descartes en vooral van het latere idealisme (Kant — Fichte) „wurde der Realismus, der allein

den Anspruch der Religion auf ein Kennen Gottes prinzipiell legitimiert ... in Religion und Theologie durch den Idealismus verdrängt" (a.a.O. S. 24). De theologie wordt antropologie (Schleiermacher!) „das *θελον* wird eine psychische Funktion" (a.a.O. S. 26). Aan het einde van deze theologische ontwikkeling staat L. Feuerbach met zijn psychologische herleiding van de religie, die vanuit een „idealistische" theologie niet te weerleggen is. Als representanten van de idealistische „Begründung" van de religie worden genoemd R. A. Lipsius, H. H. Wendt en F. H. R. Frank: ook de dialectische theologie heeft volgens Fr. Schneider het idealisme niet overwonnen en eindigt in een „Erkenntnis im Widerspruch" (a.a.O. S. 28-35).— Op deze inleiding volgt een grondige kritische bespreking van de „kennistheorie" van Karl Dunkmann (S. 37-64), Adolf Schlatter (S. 64-90) en Carl Stange (S. 90-122), die van verschillende kanten critiek geven op de idealistische „Satz des Bewusstseins" en een realistische „Begründung" van religie en theologie trachten te geven. Ten slotte volgt een interessante en gedegen critiek op de „Repräsentation des Idealismus" in de theologie van Karl Heim (S. 123-172).

Brouwershaven

J. S. W.

Dr J. Sperna Weiland: *Philosophy of existence and Christianity*. Van Gorcum & Comp. Assen, 1951

Met bijzondere belangstelling lezen wij dit voortreffelijke proefschrift van een theoloog, wiens naam in de kring van Vox Theologica niet onbekend is.

Het bevat een confrontatie van Kierkegaard en Jaspers, De schrijver is er in geslaagd ten aanzien van beide een karakteristiek van de hoofdtendenz van hun levenswerk te geven, waarvan de duidelijkheid in geen enkele opzicht aan de „Gründlichkeit" te kort doet.

Reeds daarom verdient deze dissertatie de aandacht van al onze theologen. Ze vinden er een uitnemende inleiding in het denken van deze beide figuren, die in de wijsbegeerte en de theologie van vandaag zoo'n grote rol spelen.

Niet minder belangrijk is echter de bespreking, die Dr Sperna Weiland in het tweede deel naar aanleiding van Kierkegaard en Jaspers wijdt aan een aantal centrale vragen uit het gebied van de „eristische theologie", o.a. het vraagstuk van het „Credo (quia) absurdum", het probleem van „de Vrijheid", dat van de verhouding „Humanitas en Christianitas".

In „Bezinning" hebben wij dit boek breder besproken. Hier willen wij ernstige bestudering ervan ten dringsten aanraden, omdat het ons zo midden in de centrale theologisch-wijsgerige problematiek van vandaag brengt.

G. BRILLENBURG WURTH

Alfred Dedo Müller. *Grundriss der praktischen Theologie* (Grundrisse zur evangelischen Theologie. Herausgegeben von Paul Althaus, Friedrich Baumgärtel und Carl Heinz Ratschow). C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh. 1950. 363 S. Halbl. DM. 11.50.

Men zou kunnen strijden over de vraag of een Grundriss der Praktischen Theologie den theoloog vóór of na zijn studie in handen gegeven moet worden evenals Prof. v.d. Leeuw eertijds verdedigde dat het vak Encyclopaedie der theologie niet voor het propaedeutisch examen gedoceerd behoort te worden maar tegen het einde der studie. Van het werk van de Leipziger hoogleraar zouden wij willen opmerken, dat het tijdens en na de studie, ja vooral nog eens in de pastorie zijn waarde niet alleen blijft behouden maar zelfs extra gewaardeerd zal worden. Prof. Müller heeft in dit boek de weg van mannen als Schleiermacher, Harnack, Achelis, Schian, Pfennigsdorf e.a. verlaten. Immers hun definities van en hun blik op de practische theologie bleef steeds hangen aan de kerk — „Wissenschaft von Kirchliches Handeln" etc. —. Müller daarentegen meent dat kerkelijk handelen alleen dan mogelijk is, wanneer de blik over de kerk heen steeds gericht blijft op het Rijk Gods. „Dann ist der Praktischen Theologie eine kritische Funktion der empirischen Kirche gegenüber zugesprochen" De opzet van het boek is geweest vanuit systematische doordenking en historische fundering steeds te komen tot practische gevolgtrekkingen.

Deze indeling is door het hele werk volgehouden. Vooral aan de systematische gedeelten is grote aandacht geschonken en de historische behandeling is uitvoerig gedocumenteerd. Vanzelfsprekend blijft veel slechts aangeduid en even omlijnd, h t bezwaar van een Grundrisz. Maar zo ergens een auteur zich in de beperking een meester toonde dan is dat hier geschied. Speciaal in deze tijd, waar er ongetwijfeld naast goede kerkelijke praxis ook zeer veel mislukt, aangezien menig predikant eenmaal voor de problemen gesteld, slechts van „aanpakken” en „het erop wagen” weet en voor een grondige theoretische doordenking „helaas geen tijd heeft”, mag een ieder, die tot het ambt geroepen wordt dankbaar zijn voor deze leidraad. Een Grundrisz wil en behoort te zijn: een stimulans tot een grondiger afdenken en onderzoeken der verschillende onderdelen. Luther schreef voorin de Kleine Katechismus dat de „kl gliche elende Not” hem ertoe gebracht had „diesen Katechismus oder christliche Lehre in solche kleine, schlechte, einf ltige Form zu stellen.” Zo zal ook menige vraag hier onbeantwoord blijven, maar voor zowel student als predikant zal het werk de wegen tot de detailvragen openen. Dat de — uitgebreide — literaturopgaven en „Litteraturnachtrag” sterk Duits geori nteerd zijn was te verwachten en kan geen bezwaar zijn. Het boek is verder van een personen — en zakenregister voorzien.

J. M. HOEKSTRA.

Dr A. G. Honig, Bijdrage tot het onderzoek naar de fundering van de zendingsmethode der comprehensive approach in het Nieuwe Testament. Uitg. J. H. Kok, Kampen. 115 pag. Ingen. f 4.25.

Op dit onderwerp promoveerde dr Honig aan de Theol. Academie uitgaande van de Joh. Calvijn stichting te Kampen. Een onderzoek naar de wijze waarop de term „compr. approach” in bijbelse zin kan worden gebruikt. Inhoud: I Exegetisch deel. Afzonderlijk worden de N.T. geschriften besproken en aangetoond: De verkondiging van de heel het leven nieuw makende kerk in Christus geschiedt door woord en daad. II Systematisch deel. De zendingstaak berust bij heel de kerk. Niet alleen bij de kerk als instituut, ook bij de Kerk als organisme. Deze beide zijn in de persoon van de zendeling verenigd. De compr. methode brengt de jonge kerken op verantwoorde wijze zo spoedig mogelijk tot zelfstandigheid. Tot slot formuleert schr. de schriftuurlijke opvatting van de compr. methode in 14 punten. Na vraagstelling en behandeling gaat schr. geheel uit van de problematiek zoals die in de Geref. kerken, waarvan hij lid is, bestaat en tracht schema's als de soevereiniteit in eigen kring en kerk als instituut en als organisme aan te wenden ten gunste van een heel het leven aangrijpende en omzettende zendingsmethode.

Tholen.

J. H. VAN HALSEMA.

Opnieuw naar Amsterdam, samengesteld door Dr. A. J. Bronkhorst. Boekencentrum N. V. 's-Gravenhage z.j. 100 blz. ing.

Dit boekje geeft een volledig verslag van de samenkomsten der Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk op 1 Mei 1951 bij het in werking treden van de nieuwe Kerkorde. Het boekje begint met een zeer korte inleiding en een kort verslag van de morgenzitting: dan volgt een uitvoerig verslag van de middagzitting in het koor van de Nieuwe kerk met de volledige tekst van de door de Praeses van de aftredende Generale Synode uitgesproken begroeting der aanwezigen en van zijn afscheidsrede, de volledige tekst van de rede van den nieuwen Praeses en de toespraken van Minister Mr H. Mulderije, Dr M. Pradervand als vertegenwoordiger van de Wereldraad van Kerken, Prof. Dr R. D. Whitehorn als vertegenwoordiger van de verschillende Presbyteriaanse Kerken der Britse eilanden, Dr H. Obendieck als vertegenwoordiger van de D.E.K., Pastor Middenhorff als vertegenwoordiger van de Evangelisch Reformierte Kirche in Nord-West Deutschland, Ds Paido Tua Sarumpaet als vertegenwoordiger van de Batakse Kerk, Ds Pouw Boen Giok als vertegenwoordiger namens de Chinese Kerk van West-Java, Ds P. Fagel namens de Belgische Protestantse Kerkenbond, Prof. Dr D. Nauta namens de Gereformeerde Kerken in Nederland en Dr W. F. Golterman als vertegenwoordiger van de kerkgemeenschappen waarmee de N.H.K. in de Oecumenische Raad samenwerkt. Het boekje eindigt met een „verslag” van de avonddienst in de Westerkerk.

Brouwershaven.

J. S. W.

Kinderen van een Vader, een nieuwe liederenbundel voor gezin, Zondagsschool, verteluur, kinderdienst en kinderclubs, samengesteld door H. J. W. Modderman, M. E. van Ebbenhorst Tengbergen, C. E. Jolles, B. Wieringa-Aalbers en Frits Mehrrens. Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam 1951. 208 blz. geb. f 8.90.

Deze bundel — bewerkt in opdracht van de N.V.V.Z. — vervangt de vroeger op Zondagsscholen enz. veel gebruikte bundel *Kindervzangen*. Vergeleken met die bundel is deze nieuwe bundel volgens de bewerkers „een geheel . . . met een eigen cachet, zij het in dezelfde geest” (blz. 4). Dat is (gelukkig) niet geheel waar! Deze liederen zijn gemiddeld wat frisser en het „evangelisch” gehalte is stellig groter en om beide redenen mogen we de N.V.V.Z. met deze bundel gelukwensen. Vooral verschillende mooie Kerstliederen trekken de aandacht, zo b.v. de liederen 51 - 60 - 62 - 65 - 71 - 73 - 76, die door de kinderen stellig graag gezongen zullen worden. De indeling van de bundel is overzichtelijk, de illustraties van Nans van Leeuwen zeer fraai, de uitgave zeer verzorgd!

Brouwershaven

J. S. W.

Musica Sacra. Tijdschrift voor kerkmuziek 1e jrg. no 3.
f 3.— per jaar.

Een belangrijke stimulans voor de interesse van theologen voor kerkmuziek zal zeker de verschijning van dit tweemaandelijks tijdschrift blijken te zijn. Het is een uitgave van de Lutherse Werkgroep voor kerkmuziek. Dit nummer bevat, naast een „In memoriam Prof. Dr G. v. d. Leeuw”, een verslag van een conferentie over Duitse kerkmuziek, een artikel over de liturgie op Pasen, verschillende berichten en tal van andere wetenswaardigheden. Een tijdschrift, dat veel aandacht verdient!

Zwolle.

G. v. H.

Adriaan van Boven: XV Psalmen f 1.50 ingen. en Heilige Gezangen f 1.95 ingen. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen

De auteur, Adriaan van Boven (pseud. voor W. v. d. Kamp), stelt zich niet voor een gemakkelijke opgave: een nieuwe berijming van de Psalmen te geven. Jammer genoeg geven de opschriften een bepaalde theologische kleur aan deze berijming. Dat bijv. in Ps. 22 David door den profetischen geest voornamelijk den Here Christus heeft ingevoerd, doet meer de inlegkunde dan de Schrift recht. Ps. 5 couplet 7 „hun binnenste verderf en draf”: draf is wel een rijmwoord op graf, maar geen synoniem van verderf; als zodanig is het toch bedoeld? Is de afwisseling Heer, HERE en HEER om de vrijzinnige theologie en de nieuwe spelling te behagen? Het boekje is een verdienstelijk rijmwerk over de Psalmen, maar staat nu en dan op gespannen voet met de tekst, dus met de Schrift zelf.

In „Heilige Gezangen” zijn uit O.T. en N.T. een aantal „liederen” bijeengebracht in een nieuwe berijming. In zijn woord-vooraf zegt de Schrijver de draad op te willen nemen, die aan de hand van Beza ontviel. Naar vormgeving en inhoud is diens *Les Saints Cantiques recueillis tant du Vieil que du Nouveau Testament, mis en rime françoise* (1595) voorbeeld voor dit boekje geweest. Echter: een aantal O.T. gezangen van Beza werden weggelaten en uit het N.T. werden een aantal berijmde pericopen (Rom. 8: 31-39, Judas 24 en 25 en de Openbaring van Johannes) opgenomen. Wanneer men een dergelijk ondernemen gaat wagen, mag men meer verwachten dan hier geboden wordt. Merkwaardig is de grote plaats die de Openbaring van Joh. in dit boekje inneemt (13 berijmde gedeelten van de 24). De regel „tot de hel als steen verstomt” (pag. 39) kan als een minder gelukkige poëtische „slip” gezien worden, „mijn wijn en melk” (pag. 38) past niet in het verband en is evenmin aan de tekst zelf ontleend. De afgedrukte melodieën lijken mij weinig bruikbaar.

Warns (Fr.)

J. T. NIELSEN.

Jacques Ellul: *Staan in de wereld van nu*. Uitg. mij. Holland, Amsterdam 1951. f 5.25.

Uitgangspunt in deze studie is het geloof in de volstreekte openbaring Gods in Jezus Christus. Alleen een bewust aanvaarden hiervan kan oplossingen geven voor alle cultuurproblemen, waarvan de auteur een belangwekkende analyse geeft. De christen leeft uit het geloof in de toekomst van het Koninkrijk Gods en hiermee is gegeven een werkelijk revolutionaire houding, waaraan gemeten alle

andere revolutionnaire houdingen niets zijn, aangezien zij zich beperken tot het gebruik maken van hetgeen deze wereld aanbiedt: primaat der productie, aanwezig van het machtsapparaat van de staat en autonome ontplooiing van de techniek.

Het gebrek aan verantwoordelijkheidsgevoel en de ondergeschiktheid van het intellect aan de techniek maken de welhaast hopeloze situatie uit, waarin de christenintellectueel, tot wie de auteur zich in het bijzonder richt, zich in de nachtelijke cultuurtoestand bevindt. De oplossing is de verwerving van een dieper levensbesef, hetgeen alleen uit de Heilige Geest kan geschieden. De schetsing van de consequenties hiervan: de hervinding van de betekenis van de naaste, van de zin van het gebeuren en van de grenzen van het heilige, is boeiend, maar blijft vaag.

A'dam

F. R. v. d. M.

R. Beumer — Hoe leid ik een vereniging? Uitg. J. M. Meulenhoff. A'dam f 3.90.

Ofschoon dit boekje vanzelfsprekend buiten de eigenlijke theologische vakliteratuur valt, is een vermelding en aanbeveling in dit tijdschrift stellig niet misplaatst. Gewoonlijk zijn predikanten ten nauwste betrokken bij alle mogelijke soorten van verenigingsleven en de stijl van studentenvergaderingen laat zich niet bepaald zonder meer hierop overdragen.

De auteur, docent in de Verenigingstechniek aan de School voor Maatschappelijk Werk te Amsterdam, bespreekt, behalve het juridisch aspect van het Verenigingsleven, zeer uitvoerig de functies van de bestuursleden. De stijl is boeiend, hetgeen voor zulk een vrij dor onderwerp een prestatie mag heten.

In 't bijzonder voor hen, die niet een al te groot vertrouwen hebben in hun goede gesternte voor het leiden van vergaderingen, kan dit zeer instructieve werkje een uitkomst zijn.

A'dam

F. R. v. d. M.

Ingekomen boeken

- Dr Th. P. van Baaren: Geruststellingsriten. Een bijdrage tot de critiek op de gangbare opvattingen over magie. Rede enz. J. B. Wolters N. V. Groningen-Djakarta 1952. 16 blz. ing. f 1.25.
- Bijdragen, uitgegeven door de philosophische en theologische Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuïeten, Deel 13 (1952 Afl. 2). Centrale Drukkerij N.V. Nijmegen — Standaardboekhandel N.V. Antwerpen.
- De Bijbel in Nieuwe Vertaling met verklarende aantekeningen. Het Oude Testament, Afl. 1 J. H. Kok N.V. Kampen z. j. 92 blz. ing. f 1.80.
- De Nederlandse Hervormde Kerk, wat zij is en wil. H. Veenman & Zonen, Wageningen z. j. 48 blz. ing. f 1.10.
- Conny Edlund: Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Mt. 6 : 22-23 und Lk. 11 : 34-35 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XIX) C. W. K. Gleerup, Lund o. J. 142 S. ing. 10.— Kr.
- Geloofsinhoud en Geloofsbeleving: een peiling binnen Reformatie en Katholieke Kerk in Nederland, onder redactie van Dr H. van der Linde en Dr F. Thijssen. Uitgeverij „Het Spectrum”, Utrecht - Antwerpen 1951. 368 blz.
- Dr S. Greidanus: De drie brieven van den Apostel Johannes (Korte Verklaring der Heilige Schrift). Tweede druk. J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 162 blz. geb. f 4.75.
- David Hedegaard: Seder R. Amram Gaon, Part I: Hebrew text with critical apparatus, translation with notes and introduction. A.-B. Bh. Lindstedts Universitetsbokhandel, Lund 1951. Ing. Kr. 40.—
- Prof. Dr G. C. Heringa: De sociale status van de student en de efficiëntie van het Hoger Onderwijs. Uitgeverij Keesing, Amsterdam z.j. 46 blz.
- In Memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von Werner Schmauch. Evangelisches Verlagswerk G.m.b.H. Stuttgart 1951. 376 S. Brosch. DM. 18.50, Ganzl. D.M. 22.—.
- Kinderen van één Vader: een nieuwe liederenbundel voor gezin, Zondagsschool, verteluur, kinderdienst en kinderclubs, samengesteld door H. J. W. Modderman, M. E. van Ebbenhorst Tengbergen, C. E. Jolles, B. Wieringa-

- Aalbers en Frits Mehrstens. Illustraties van Nans van Leeuwen. Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam 1951. 212 blz. geb. f 8.90.
- W. B. Kristensen: Primitieve wijsheid. (Leidse Voordrachten 13). Universitaire Pers, Leiden, Leiden 1952. 14 blz. ing. f 0.90.
- Dr J. Lindeboom: Een Franc-tireur der Reformatie. Sebastiaan Fanck. (Gastmaal der eeuwen 19). Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952. 56 blz. geb.
- Gottfried W. Locher: Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie. I. Teil: Die Gotteslehre. Zwingli-Verlag, Zürich 1952. 178 S. Brosch. Fr. 11.45
- Wolf Meesters: De bijbel behandeld voor jonge mensen, Afl. 16-17. J. H. Kok N.V. Kampen en J. B. Wolters Groningen-Djakarta.
- Mens-Gezin-Industrie. Rapport betreffende het onderzoek naar de sociale, culturele en kerkelijke-godsdienstige situatie in industrie-arbeiders-gezinnen, waarvan de gezinshoofden bij het Hoogovenbedrijf werkzaam zijn, door W. J. Bruyn (Sociologisch Bulletin, Jaarg. 6 Afl. 1). 44 blz. ing. f 2.50.
- Dr O. Noordenbos: Plan en Gericht. Augustinus (Gastmaal der eeuwen 18). Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952. 60 blz. geb.
- Dr K. F. Proost: Tussen twee werelden. Philo Judeaeus. (Gastmaal der eeuwen 17). Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952. 52 blz. geb.
- Dr Herman Ridderbos: Paulus en Jezus. Oorsprong en algemeen karakter van Paulus' Christus-prediking. J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 136 blz. geb. f 4.95.
- Dr Ir H. van Riessen: Roeping en probleem der techniek. J. H. Kok N.V. Kampen 1952 56 blz. geb. f 2.95.
- Lars Gösta Rignell: Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine exegetische Studie. C. W. K. Gleerup, Lund o.J. 268 S. Kr. 10.—
- Dr P. J. Roscam Abbing: Diakonia: een studie over het begrip dienst in dogmatiek en praktische theologie. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1950. 610 blz. geb. f 14.90.
- Dr H. Ruygers: De beide geslachten. Schetsen voor een wijsgerige sexuologie. J. J. Romen & Zonen, Roermond — Maaseik 1952. 210 blz. geb.
- Dr A. Saphir: Het onbreekbare woord. J.N.Voorhoeve, Den Haag '52. 158 blz. geb. f 3.90
- Over Alle Bergen. Geschriften van Dr B. M. Schuurman. Met inleidende levens- en karakterschetsen door Dr H. Kraemer, Ds Dryo Mestoko, Ds C. W. Nortier, G. J. A. Loggers-Keers, L. de Hartog-Meijes, Dr J. A. C. Rullmann en een leerling, D. A. Daamens Uitgeversmaatschappij N.V. 's-Gravenhage 1951. 214 blz. ing. f 8.90.
- Dr A. Sizoo: Geschiedenis der Oud-Christelijke Griekse letterkunde. (V.U.B. II: 40). De Erven F. Bohn N.V. 1952. 2.40 blz. geb. f 3.90.
- Fritz Tanner: Die Ehe im Pietismus. Zwingli-Verlag, Zürich 1952. 242 S. Brosch. Fr. 11.95.
- Ds W. A. Wiersinga: Gods werk in ons. Tweede druk. J. H. Kok N.V. Kampen 1952. 244 blz. geb. f 7.90.
- D. A. Wuite-van Maasdiik: Het Onze Vader. J. H. Kok N. V. Kampen 1952. 228 blz. geb. f 8.90.

Vraag- en aanbodrubriek

- AANGEBODEN: door Ds A. Troost, Beetgumermolen (Fr.).
Strack-Billerbeck, 5 dln. als nieuw, f 240.— (nieuw nu f 306.95).
 door H. D. Hendriks, Fagelstraat 22e, Leiden.
- V. d. Bergh v. Eysinga: De Oudste Christelijke Geschriften - 1946 . . . f 3.—
- A. Deissmann, Licht vom Osten 4e druk - 1923 . . . f 12.50
- Alb. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung 2e dr. 1913 . . . f 10.—
- J. M. S. Baljon Grieks Theolog. Woordenboek 2e dr. 1908. f 12.50
- v. Dale, Groot Woordenb. der Nederl. Taal 4e dr. 1904 f 6.—
- Prof. Dr J. Gouda, De Vedicche Godsdienst „Servire” f 1.—
- Vorländer „Geschichte der Philosophie, 1903 f 6.—
- Spinoza, Bloemlezing uit de Geschriften en Brieven v. Spinoza 304 blz.
 Wereldbibliotheek. Uit het Latijn vertaald en uitgebracht door Ds N.
 van Suchtelen 1932 f 2.50
- Denis de Rougemont „Penser avec les Mains” - Edition Albin Michel . . . f 2.—
- G. Le Bon, Psychologie des Foules Presses Universitaires de France 1947 f 1.50
- A. H. Haentjes, Hugo de Groot als Godsd. denker f 2.—

Zojuist verschenen:

Dr D. STORK- v. d. KUYL

DE DRENTSE BOERIN

HAAR PLAATS IN DE SAMENLEVING

Voorwoord van Prof. Dr Sj. Groenman

Bouwstenen voor de kennis der maatschappij - Nr 6

Wat betekent de vrouw temidden der veranderingen, die plaats vinden? Welke rol speelt zij in Drenthe? Hoe leefde zij in de vorige eeuw en hoe heeft zij zich ontplooid na de eerste wereldoorlog? Hoe staat zij ten opzichte van haar bedrijf, in haar huishouding, zomede in haar huwelijksleven? Welke zijn haar opvattingen met betrekking tot opvoeding en jeugdproblemen, ten aanzien van de oudere generatie en het gezinsleven?

Dit zijn vragen welke in bovengenoemd boek aan de hand van enquêtes, interviews en de methode der participatie worden beantwoord.

Ing. f 5.50; Geb. f 6.90.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers de

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP. - ASSEN

ZO JUIST VERSCHEEN

DR P. L. SCHRAM

JACOBUS ISAAC DOEDES

* * *

Dit boek, waarmede de schrijver aan R.U. te Utrecht tot doctor in de theologie promoveerde, is een interessante studie over Dr J. I. Doedes, die als predikant van 1843-1859 en daarna als hoogleraar tot 1888 de Ned. Herv. Kerk trouw heeft gediend. Op heldere wijze tekent de schrijver de positie welke Doedes ten opzichte van de vele kerkelijke en theologische vraagstukken van zijn tijd innam. In een tijd waarin in de kerk allerlei spanningen optraden — we noemen o.a. het Réveil, de schoolstrijd, het modernisme, de Groninger richting, de doleantie — stond Doedes midden in het theologische en kerkelijke leven, waarvan zijn vele publicaties getuigen. Samen met zijn collega J. J. van Oosterzee heeft Doedes voor de Nederlandse orthodoxie grote betekenis gekregen.

Omvang 178 bladzijden - Prijs: ingenaaid f 4.75, gebonden f 6.25.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de Uitgevers

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

Zojuist verschenen:

Crisis en Roeping van het Westen

TWEE EN EEN HALVE EEUW EUROPESE CULTUUR-
GESCHIEDENIS

door

Prof. Dr H. BRUGMANS

*

De Verlichting (1685-1770)

De Romantiek (1770-1830)

Het Realisme (1830-1880)

De Wereld van Gisteren (1880-1914)

Crisis en Roeping (1914-heden)

*

Er is om ons heen zoveel cultuur-vijandigheid en zoveel cultuur-vervreemding, dat het bevrijdend werkt zich terug te trekken in de wijsheid en schoonheid van vroegere generaties. Helaas, zulk een culturele retraite wordt steeds moeilijker, naarmate de moderne wereld zich meer en meer laat beheksen door de mythe der actualiteit. Juist daarom is het dienstig, contact te maken met ons culturele verleden, opnieuw te leven met hen, uit wie we geestelijk zijn voortgekomen.

Sommigen geloven dat men veeleer moet discussiëren over de machten van de dag, in stee van over *Descartes*, *Keats* en *Nietzsche*. Ze spreken over intellectuele hoogmoed. Doch dit verwijt is vals. Is het zo vruchtbaar te filosoferen over de politiek dergenen, die wij slechts kennen uit de kranten? Staan wij niet op veel reëler bodem als wij het werk herlezen van hen, die zich volkomen openstellen voor ons? Van *Spinoza* kunnen wij vrij wat meer begrijpen dan van *Stalin*.

Wat toont de schrijver in dit boek aan, behalve de sprookjesachtige rijkdom van onze beschaving? Hij bewijst, dat er een culturele continuïteit bestaat, en dat deze wordt gekenmerkt door een steeds sterker *desintregatie*. Van deze crisis is de cultuur de afspiegeling. Maar ze vertoont nog iets anders dan dat negatieve alleen. Ze draagt tevens de sporen van veel nieuws dat blijvend was, en van veel traditioneels, dat niet verloren ging.

Wij rekenen het als onze aangename plicht, U op dit brillante werk te mogen wijzen, dat voor iedereen, die zijn vaderland *Europa* liefheeft, elke literatuur-minnaar, en allen die de betekenis inzien van een diepere overweging van onze culturele verworvenheden, een kostbaar bezit zal zijn.

25 illustraties, 657 blz., geb. f 16.90.

Zendt uw bestelling aan de

KONINKLIJKE VAN GORCUM & COMP.

AFD. BOEKHANDEL, AAN DEN BRINK, ASSEN.



~~B.R.
2
V6
V.22~~

DATE DUE

[illegible]

2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

All items are subject to recall.

